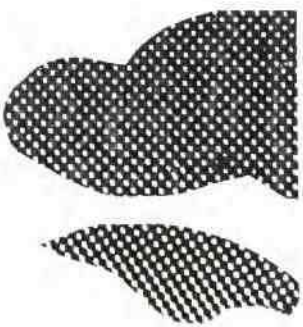


空寂的神殿

VISIT…

空寂的神殿

——中国文化之源

谢选骏 著

四川人民出版社

一九八七年·成都

责任编辑：傅世悌
特约编审：蔡大成
封面设计：戴士和
封 面 画：刘 滋
插 图：刘 滋
装 帧：盛寄萍

走向未来丛书

空寂的神殿

谢选骏 著

四川人民出版社出版（成都盐道街三号）
四川省新华书店发行
自贡新华印刷厂印刷

开本787×960mm 1/32 印张10插页 5 字数 192 千
1987年6月第一版 1987年6月第一次印刷
ISBN7—220—00019—7/C·11
统一书号：17118·187 印数：1—100,000

定价：1.78元

《走向未来》丛书顾问

（按姓氏笔划为序）

包遵信　严济慈　杜润生　张黎群　陈一咨
陈翰伯　钟沛璋　侯外庐　钱三强

《走向未来》丛书编辑委员会

主　编：金观涛
副主编：陈越光　唐若昕
编　委：（按姓氏笔划为序）

丁学良　王小强　王岐山　王军衔
王晓鲁　王　焱　尹蓝天　乐秀成
朱嘉明　朱熹豪　刘　东　刘青峰
严家其　何维凌　张　钢　阮芳赋
陈子伶　陈越光　易小冶　金观涛
秦晓鹰　贾新民　翁永曦　唐若昕
陶德荣　黄江南　董秀玉　樊洪业
戴士和

编者献辞

《走向未来》丛书和读者见面了。

她凝聚着我们的心血和期望。

我们期待她能够：展现当代自然科学和社会科学日新月异的面貌；反映人类认识和追求真理的曲折道路；记录这一代人对祖国命运和人类未来的思考。

我们的时代是不寻常的。二十世纪科学技术革命正在迅速而又深刻地改变着人类的社会生活和生存方式。人们迫切地感到，必须严肃认真地对待一个富有挑战性的、千变万化的未来。正是在这种历史关头，中华民族开始了自己悠久历史中又一次真正的复兴。

在艰苦而又富有生命力的改革道路上，我们坚定了马克思主义的信仰，理解了科学的价值，并逐步深化了对我们时代和民族的认识。今天，我们听

从祖国的召唤，热情地投身于实现社会主义现代化的伟大潮流。

马克思有一句名言："思想的闪电一旦真正射入这块没有触动过的人民园地，德国人就会解放成为人。"* 今天，照亮我们民族的思想闪电，就是马克思主义、科学精神和我们民族优秀传统的结合，以及由此开始的创新！

《走向未来》丛书力图从世界观高度把握当代科学的最新成就和特点，通过精选、咀嚼、消化了的各门学科的知识，使读者特别是青年读者能从整个人类文明曲折的发展和更迭中，理解中华民族的伟大贡献和历史地位，科学地认识世界发展的趋势，激发对祖国、对民族的热爱和责任感。

她特别注重于科学的思想方法和新兴的边缘学科的介绍和应用；把当前我国自然科学、社会科学，以及文学艺术方面创造性的成果，严肃地介绍给社会，推动自然科学与社会科学的结合。

《丛书》是个新的园地，她将自始至终贯彻严肃认真的学风和生动活泼的文风。

《走向未来》丛书，从她一开始就受到老一辈共产党人关怀，受到学术界前辈的热情支持。

---

* 《马克思恩格斯选集》，人民出版社，1976年版，第1卷，第15页。

约四百年前，弗兰西斯·培根在《伟大的复兴》一书序言中，曾经这样谈到书中描述的对象，他“希望人们不要把它看作一种意见，而要看作是一项事业，并相信我们在这里所做的不是为某一宗派或理论奠定基础，而是为人类的福祉和尊严……。”我们怀着真挚的感情，把这段话献给《丛书》的读者，希望广大读者关心她、批评她、帮助她。

让她成为我们共同的事业。

《走向未来》丛书编委会

一九八三年六月于北京

目　录

第一章　启示的力量…… 2～18

1-1　文化之源 …… 3

1-2　民族命运的印记 …… 8

1-3　当代生活的解毒剂 ……12

第二章　圣典的表象…… 20～59

2-1　古代文化的“通例” ……21

2-2　日本的比照 ……26

2-3　《山海经》及其他 ……28

2-4　务实的倾向 ……33

2-5　传说的性质 ……38

2-6　《史记》与传统 ……44

2-7　家族主义的表现 ……49

2-8　家族主义的流弊 ……54

第三章　意味深长的分裂……62～89

3-1　二元并立……63

3-2　伏羲、女娲的形象……67

3-3　显赫的日月之神……71

3-4　分裂的意味……74

3-5　文化心理的两面……78

3-6　灵魂分裂的两个阶段……83

第四章　主宰的缺如……92～115

4-1　至上神问题……93

4-2　赵简子的梦……98

4-3　自然之神及其他……100

4-4　人类始祖的来历……102

4-5　神的风格与族系……105

4-6　系列及出路……109

第五章　混杂的场景……118～154
5-1　主题的变迁 …… 119
5-2　角色的移位 …… 125
5-3　错落的映像 …… 131
5-4　黄帝的身影 …… 136
5-5　涿鹿之战的例证 …… 143
5-6　“少典氏帝系” …… 147

第六章　文化精神和孔子的使命…… 156～193
6-1　古史神话的精神 …… 157
6-2　“天命”与“命运” …… 159
6-3　独立精神的失落 …… 165
6-4　中国文化的模式 …… 170
6-5　孔子之谜 …… 176
6-6　殷周文化的结晶 …… 181

目录

6-7 现世精神的先行者 …… 188

第七章 《尚书》中的回声 …… 196～220

7-1 《尧典》与众神的变形 …… 197

7-2 天命观的诞生与发展 …… 201

7-3 先秦文化转换的地理政治背景 …… 211

第八章 神⇌人⇌神 …… 222～239

8-1 精神的天梯 …… 223

8-2 人格化的理想 …… 228

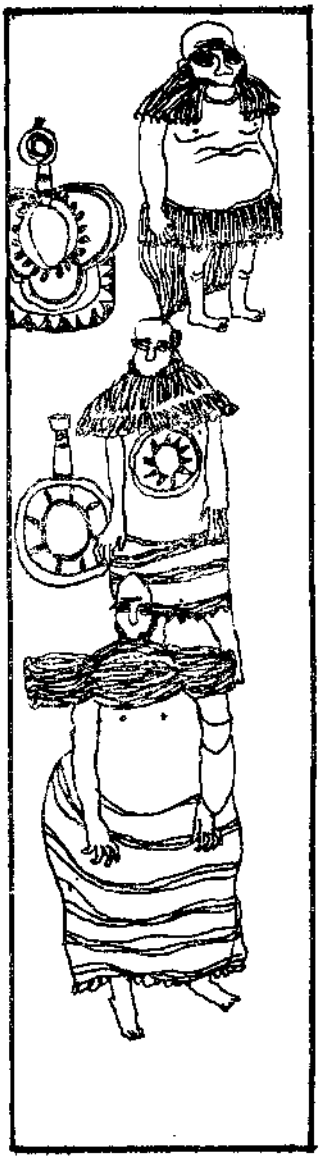
8-3 古代的天子图式 …… 234

第九章 展望 …… 242～254

9-1 民族文化的复兴之路 …… 243

9-2 “天子”为世界带来的启示 …… 248

后 记 …… 255～256



第一章
启示的力量

1-1 文化之源

什么是“文化之源”？这个问题的答案，取决于“文化”与“源”的定义。在这里，我们主要从精神文化（而非“物质文明”）的角度，来理解“文化”一词。现代文化人类学一致同意把人类文化区分为“原始文化”与“文明时代的文化”，后者主要是社会分层（其结果是阶级社会的出现）之后产生出来的。我们说神话是文化之源，主要就其作为文明时代高度分化的文化诸门类的“源”而言；对原始文化，神话不是“源”，而是一个重要的分支。

神话，不是一种单纯的文学样式，也不是有意识的幻想性叙事艺术，而是原始时代人类心理生活和社会生活的复杂结晶，是万物有灵观念下“人类

童年”无意识的集体信仰的产物。神话产自原始人类的心理体验和心理需要，它的永恒的魅力，不在于它是一种童年的玩物或幻想，而在于“童年”流露出的人类的真实本性较之成年多而自然。童年的东西因而更深刻，更接近人性的底层。揭示它是重要的，也是有趣的。

在古代人类那里，神话并非个人随心所欲地发泄某种情绪的产物；而是宇宙图象的原始摹绘，是对世界景观“真实的”（公认的）描述，一如当代人心目中的科学、哲学及各种知识系统等等。事实上，在神话中也不乏科学思想的萌芽；在神话世界忽隐忽现的原野上，散布着古代人类科学发现、创造发明、悟性思维的历历足迹。神话因此成为民族早期的百科全书和文明人类的文化之源。它是原始心理的综合表现和世界观体系的自然流露，因此，神话中还凝聚着文化命运中的种种积淀。

用今日之理性的眼光打量古朴的百科全书和渺远的文化之源，不免感到这其中真假掺半、科学与幻想混为一谈。但在神话全面发挥其文化功能的当时，人们则极其严肃、认真、虔诚地讲述着它，用以传播文化、砥砺思维；决不把它当作消闲的异闻或解忧的趣谈。我国保留古代神话最多的《山海经》，清晰显示了上述的特点：

"小次之山，其上多白玉，其下多赤铜，有兽焉，其状如猿，而白首赤足，名曰朱厌，见则大兵"

（《西山经》）

这大抵表现了古人的巫术（前科学）思想。其中有些成份，可解作科学知识，如"小次之山"上有白玉、下有赤铜，显然与人类开发地下资源的科学认识和经济活动有关。还可看出，这神话力图探索世界现象之间的因果关系，企图在白玉（上）赤铜（下）和神兽朱厌的白首（上）赤足（下）形象中间寻找某种内在的因果联系，从而表明逻辑思维的因素在神话中是存在的。各个时代都有自己的局限性，神话的时代注定了原始世界观带有不见容于现代科学的特点。认为"朱厌"一出现天下就陷于普遍战乱的天人感应观念就体现了巫术式的神秘性，它与原始思维的特点有关，而与现代人的思维方式相去则远。但在我们看来是不合理的"幻想"，其时其地却有其内在的合理性。

在反映古代人类与自然环境相依相存的神话中，一个主要的内容就是人类在文化、文明史上的精神创造和物质发明。这在各民族神话中，都获致了普遍的回声。在有些民族的神话中，类似的文化使命由神灵们肩负；在中国神话中，扮演这类角色

的则是“圣君贤臣”们。“黄帝制器”的故事比比皆是，充斥古籍。而伏羲、帝舜等“圣王”，也都是神话传说中的先知、智者和能工、巧匠。这里固有统治意识浸染的痕迹，但神话本身“集体表象”的性质，也为这种不乏“英雄崇拜”色彩的神话，提供了基础。

这片汪洋浩荡的文化之源，激溅折射着当时人类对人与自然、人与社会间关系的形象化见解。解释并力图调节这一关系，是人类智慧之光——神话——注意的焦点之一。而在我们今天，一谈神话便想到“共工怒触不周山”、“夸父逐日”、“精卫填海”、“刑天舞干戚”、“鲧窃息壤、息石”，以及晚出的“愚公移山”等场景，以为这就是古代中国神话的主流，还为这类神话加上一个专用名词：“反抗神的神话”。其实，这类颇合现代斗争哲学口味的神话，在中国神话的整个蕴藏中仅占一小部份，构成一个不大的侧面。况且，它主要反映的是原始公社末期日益觉醒的自我意识、渐趋抬头的个人意志（化身为英雄的人格）与传统的原始集体表象（氏族的图腾或部落的神）之间日趋剧烈的冲突。而在更经常的状态中，人与人、人与自然的关系并不如此紧张。对自然奥秘的敬意、对宇宙和谐的憧憬，是神话更经常的话题。这只要仔细阅

读《山海经》中的有关片断，便可一目了然。

神话具有多种功能。它被现代的分析目为幻想，但毕竟是原始的宇宙观；它具有“反抗神”的内容，但也不乏道德训诫；它有审美的功能，更有宗教的含义。神话，表现了人类渴望幸福生活、力求控制环境的愿望；但也含有人类初萌的反省意识，表露了人类要求克服自身弱点的升华倾向。世界各地流传的“大洪水”神话，讲到开始从自然状态分离出来的人类，由于背离了“上帝的意志”（自然规律的神化），而遭到惩罚的故事。这很可能是人类对早期活动不慎破坏了生态平衡的自我检讨。神话如此丰富的启示性，使得哲学家、人类学家、文化史家、考古家、文艺家、心理学家们纷至沓来，从各自的角度解释这扑朔迷离的千古天书。

在《圣经·创世记》上，有个著名的“巴别塔”神话，其中说到人类齐心协力，想建造一座通天之塔。这一宏伟的抱负使上帝大为恼怒，他唯恐这危及到他的权威，于是下到人间，“变乱了人们的语言”，使人类各操不同的方言土语，导致互不理解、互相争吵，造塔的伟业最终因此付诸东流。这个神话寓意深刻，点破了语言在人类生活和文化形成过程中的重要位置。语言不仅是人们重要的社交工具和合作的手段，它自身的发展和人类思维的

发展也是交流的、互促的。作为原始人类思维结晶的古代神话，在前文字时代主要也保存在人们的语言中，人们的口头传承即是它最初始的摇篮。作为原始文化中的语言结晶，它的起源、发展，与人类语言的发展、叙事能力的逐渐增长，是同步并进的。

叙事的能力随着词汇的扩大而日益增强，故事越来越多，越来越复杂，越来越从个人体验的狭小圈子里走出来，成为传授集体意识和民族传统的工具，成为维系民族群体、增强部落意识、沟通人们思想感情的语言手段。神话，因此成为民族文化的共有财富。

1-2 民族命运的印记

各民族神话的起源有相似的心理基础，遵循着由零散到系统、由“野蛮”到“文明”的大致方向，但其发展历程却千姿百态，以致构成了各种主题、特征（民族的、部落的、区域的）、叙述风格、神话形象交织起来的神话表象世界。在不同的民族文化环境中，神话发展呈现极大的不平衡态。——这是因为，神话乃是民族命运的印记，是（各民族）文化史的启示录。

我们知道，直到二十世纪中叶，我国西藏地区仍处在落后的农奴时代，而西方世界的资本主义发展却已有三百多年的历史并已高度发达。这种不平衡不仅仅表现在社会形态的参差不齐上，在精神文化界同样显著；神话当然也脱离不了它的制约。

神话产生、发展于“人类的童年”。但是，对不同的人类群体（氏族、部落、民族）来说，并不存在共同的童年。有些原始民族目前仍处于创造、传唱神话的“童年”，而有的文明民族早在几千年前就脱离了这一“童年”。神话形态的时距同样很大。例如，当代大洋洲、非洲甚至美洲的许多原始民族的神话，甚至比四千年前的苏美尔-巴比伦神话和两千年前的希腊神话更为原始，更少经过城市文明之光的强烈辐射。

神话发展时序上的这种不平衡，使现代神话学者仍有可能获得第一手的原始神话资料，即至今流传于原始民族口头的“活神话”。

探视神话本身，不难发现其形态上的不平衡：有些民族的神话形象多取动物形体或人兽混合形体；而有些民族的神话形象则倾向于神人同形的造型。此外，一些民族的神话遗存比较零散，多与巫术活动有关；而另一些民族的神话遗存则体系性强，表现了更发达的宗教观念。这种形态上的不平

衡，一方面对神话以及后来各民族各类文化的发展具有久远的规范性影响；一方面又与各个民族原始文化的传统、传统心理的素质，以及它所面临的生存处境有关。神话在各民族的古代生活中，并不是一堆无机的沉积，而是发挥着弥补生活中不足之物的积极作用。即，在现实的社会生活中迫切需要但又偏偏缺乏的因素，就以代偿的形式，在作为其集体表象的宗教或神话的世界里，得到格外鲜明的体现和最大限度的发展。

例如，在中国大一统的帝国里，人民迫切需要自主、自由，但显然得不到。于是，便通过追求不同形式的宗教和不同系统的神话等精神活动，得到某种变相的自我满足（罗马世界帝国的早期，也发生过类似现象）。因而在宗教神话方面反而缺乏一统天下。

世界各同步发展的文明古国，原始时代的神话都曾一度发达。但其衰落、消歇、被逐出精神生活的表层及主流，却并无一致的下限。在中国，早在西周末年，神话就在上层文化中开始渐遭排挤，或被化到古史传说中去，变形为历史神话；或被排出庙堂，沦为小说、寓言（庄子意义上的）一类的杂谈野录。其原因在于，神话的发展状况，归根结底，取决于它对民族生活（包括心理与社会两个方面）的贡献或及其发挥的具体功能。当民族的精神

生活，不再能从神话（或其宗教仪式、祀拜对象）中得到相应激励时，神话本身的发展就陷于停滞、消歇的泥潭。它在民族生活中的表层地位和实际地位，就都趋于无可挽回的衰落。中国在秦汉之际的顺利统一与胜利推进，则意味着对这类超自然主义精神武器的需求日渐低落，因而其世界观越来越倾向于现世主义的形式，而把宗教的或神话的“神”（二者往往是同一的），置于一种陪衬的地位。

基本上属于同步发展的民族（文化圈），所创造的神话表象世界间也存有很大差异，且在其神话自身演化的速度上呈现出不平衡的态势。以北欧人为例，他们在公元前后就已有了大型冶铁工业，开始步入铁器时代。铁器的出现，公认为是文明时代的表征。其他民族当此之际，早已有了高度发达的宗教、神话结晶，但北欧民族直到公元八世纪，神话才发展到黄金时期，开始形成神话经典《埃达》、《萨加》等等。本来，理应展现在人们面前的那个千变万化、绚丽多姿、满怀热情和希望、交织着创造与怀疑的神话画面，却姗姗迟到八个世纪！可见，物质文明于精神文化，并无必然的因果关系。

每一个貌似简单的神话，都是长期历史沉积多层交汇的结晶，仔细地剖析、分离它们，当不难从

中剥离出和寻觅到不同时代的各种成份。《太平御览》卷十五所引的《志林》佚文中，所载黄帝与蚩尤作战的神话，就有许多后加的成份，如“指南车”的运用、“法斗机”观念的产生、“军人”概念的出现，均不是远古传说的“黄帝时代”所能有的。对这种貌似附会的文化变异现象的透视，有助于探明新的观念如何步步浸入古老的神话。这种“附会”使神话不断得与人们“对话”，通过变形渗透到一代代新人的精神世界中。神话具有的这种大时间跨度，使它贯通文化史，来到我们的生活中。

1-3 当代生活的解毒剂

神话不是生活中仅供消遣的调味品，而是具有弥补功能的精神解毒剂，因此，它暗示着一个民族精神追求的方向。破译了神话符号，也就破译了民族精神原始蕴藏的密码。从许多迹象判断：现代世界又掀起了广泛的神话热，这种现象似乎是不可思议的。我们一般遵循的理论模式难以说明：在这个科学技术高度发达的理性时代，造诣深厚的文人、学者和科学家们，怎会再度迷恋于原始时代的精神遗存。尤其是，在现代文化和原始文化之间，还横

亘着一道互不理解的鸿沟——现代人不可能象原始人那样去理解神话；神话对原始人的含义，完全不同于现代人从中发现的意义。既然如此，现代人喜爱神话的缘由，必不同于他们原始的祖先。

古代人把神话（他们的意识中并无“神话”这一概念）叙述的内容，当作真实无误的客体景观看待。现代人则不然，他们明知神话不真实，但仍然喜爱它。在复杂的心理荆棘丛中，也许正因为神话充满超现实的荒诞色彩和难以置信的神秘性质，现代人才变得更乐于接触它，以便从中吸取某些现代生活和现代文化里所缺乏、但又为人性所渴望的精神要素。神话或神话式的文艺作品，有时能缓解现代生活的压力和焦虑，给人一种超越的宁谧之感。现代人尽可从神话的无限弥补自己的有限，以从超越现实的神话语言中获得审美的凭藉、启示的消息、以及打开灵感之泉的象征性……

现代人对神话的这类感应，主要有以下基础：

（1）心理的生理基础相通

现代人和古代人，文明人（神话的再现者）与原始人（神话的创造者），区别只在文化的不同。至于先天的生理结构和智能潜力，似无解剖学上的显著差异。神话的产生和传播，除有文化史的当时

背景，还有人类生理心理上的不断需要——作为其久远而坚实的基础。即便最现代化、最富理性的心灵，其底层仍然潜流着神话的孑遗、生成着非理性的酵母：象一只看不见的手，牵引着它的精神历程。

（2）对原始力量的向往

神话中含有现代人羡慕但难以亲自体验的原始力量，接触它，使人感到新奇而振奋。而在号称文明的阶级社会中，由于个人遭受各种形式的社会限制，由于文明社会的种种规范对人性的扭曲，由于生活趋于安定导致心理的敏感度下降——人类本能中一些十分宝贵的素质，如勇敢、坚忍、真诚、爱好冒险以及不仰赖于文化教育的智慧、创造力、想象力等等，被悄悄损耗掉了。所以，现代人常向神话寻求不畏艰难的热忱、无视成例的创业精神，以及对人的健康本能的肯定与讴歌。

（3）道义感的共同追求

在神话中，尤其是在人化色彩更浓郁的超人神话和古史神话里，多方描绘了壮烈的自我牺牲、崇高的抱负、坦荡的心胸，以及深刻的复仇意志和“游戏式的”战斗精神，在追求力量和正义的奋斗

中不计成败的坚毅姿态等等。凡此气质，在文明社会中受到权势、金钱、法律、习惯和教育的多方抑制而趋于休眠。普遍的秩序要求克制个人的感情，在此趋势之下，上述品质或趋于淡化，或被迫寻找更复杂的形式。

人类的许多伟大成就，起源于他生而具有被目为“恶”的斗争精神。文明的社会，抑制、催眠人的斗争精神，使之规范化，导向“无害”的方向；但并不能从根本上消除这一精神。这也是僵化的文明的限度所在。到一定时刻，这满带活力的精神会再度崛起，振兴衰微的文明。而童年时代的神话，正以其飞腾的想象、迷离的蕴涵，不断地悄悄滋润着倍受压抑的精神，因而发挥了某种微妙的社会功能：它能帮助一种文明向新的方向过渡，并为这一过渡提供心理方面的动力。与之同步，神话还有难以代替的心理功能：用超自然的慰藉宣泄、净化人的感情，使之得以升入一个脱却了区区自我意识烦恼的雄浑之境。

（4）神话的魅力

神话的根本魅力，不在其内容的原始，还在其形式的朴拙、模糊；不在其代表了幼稚幻想，而在这些幻想（正确地说，是原始世界观）借以传播的

形式（或语言、文字，或绘画、雕刻，或歌舞、仪式），还具有简约、模糊、富于象征意味等特点。从而以其丰富的神秘感，激起潜在的心理共鸣力。激发人类心灵火花的外在动力——在此被目为神话本身的魅力。而这种看法的根源，其实得自神话形式的强烈启示。

古代神话的历史力量，原在它是各种文化表象之“元”。文化，分化得越细密繁琐，越难免分散自己的内在活力，终使各种细节互相冲突。有生命的文化，是貌似简单的文化，是简单得恰到好处的文化，它因此得以继续生长。形式亦然：富于象征意味的简约形式，更能激发人的灵感。由于其简约，更由于它为人的想象力留有充分余地。

神话的形式，包容着未经充分分化的“朴”、“素”特质。朴，是形式上的简约；素，是色调上的模糊。朴素的特质赋予神话以分化已细的各门类文化所无的包容度。人的原始心理较之文明时代的社会心理，更切近人的本性，神话较少矫饰、较少推理地再现了它——直触现代人心理深层的情绪而为其直观所激赏。文明驱逐了野蛮，但理性却不能无条件地取代神话。理性往往包融了神话，再以神话的表象观作为自己的出发点。现代意识正以如此途径从古代意识演递而来。

自十九世纪以来，神话开始得到学术界（而非宗教界）全面的重新发现。现代的文学、艺术、哲学、心理学、尤其是文化人类学等精神文化领域无不渗透着它的古朴之音。到了二十世纪，中国民族受现代思潮的冲击，业已开始大规模探查神话世界的隐秘。

神话的“复兴”，更与世界思潮中的民族主义精神同步崛起。民族志士试图在神话中发掘本民族的灵魂、传统和“根”。而近代世界各民族间通过欧洲海上势力的扩张而日趋频繁的文化撞击，使不同的神话形态得以进行直面的比较，大大推动了神话热的波澜。

神话不仅是文化之源，也是民族精神的最初记录。理性时代以降，神话受到理性批判和高级宗教的夹击，一度衰微。但任何民族的神话，总与民族的精神气质相贯通，所以终于没有被遗忘。它，只是在等待一个“复苏”的机会。

正如D·B·皮肯所说，“没有神话，就不能对宇宙有一种整体的理解。没有神话的引导性的理想，就可能放弃科学的探索”①。他进而认为，“持续不断地培育这类探索的适当条件（指神话），

① 见《神话和人类理智》，载《第十六届世界哲学会议论文集》，中国社会科学出版社1984年版。

仍是一项永久的任务”①。因为，从新型的认识论角度，将发现神话并不仅仅是业已过时的思想阶段的固定结晶，而是人的智性范围内的一个恒在的层面，它不断对人的思维与行动施加潜移默化的影响。

复苏的神话，当然不是原始意义上的古代神话。但它却显示：民族的精神重新摆脱了文明的固定模式及其繁文缛节的束缚，重新站到一个更富于历史感的立足点，去寻求自己的出路。当此之际，神话被赋予唤醒民族灵魂、滋润民族精神的革命性功能。而这一切，取决于我们对神话的恰当理解，取决于现代人与古代神话间富于成效的对话（而不仅仅是单面的、囿于古训的阐释）——以便为创造的火花准备好一片成熟的草原。探索中国文化之源的奥秘，考察其背景的特征以及它对今日生活的潜在影响和预后价值，则是对话与重新理解的前提。

① 见《神话和人类理智》，载《第十六届世界哲学会议论文集》，中国社会科学出版社1984年版。

大禹

第二章
圣典的表象

2-1 古代文化的“通例”

在各个原始民族、半开化民族那里——有时，甚至在具有高度发达的文化民族那里——人类的精神文化常常寄寓在宗教的蝉壳之中。当是之时，精神文化的最高凝聚体即为宗教。远在古代，宗教和神话是有机粘连的同一体，神话即语言的（或文字的）、讲述着的宗教。宗教的经典，往往就是神话的宝库。

原始人类口口相传的神话，经过文明初期启蒙意识的筛选、裁汰、升华、串联，最后被凝聚到各个民族的“圣典”之中。这些圣典，并非是由统治阶级为了愚弄群众而编撰——相反，它来自于全民的智慧，只是后来才被执政者把持、垄断、阐释、

利用。

中国古代的哲学经典《周易》上有这样一句名言："圣人神道设教而天下服矣"。此言所以著名，是因为它代表了一种普遍的误解：神道（即宗教）是圣人有意设制以教化天下百姓的思想工具。这，作为对人为宗教社会功能的描述，是可以理解的。但作为对原始宗教、对古代神话的科学解释，则大谬不然。宗教神话圣典在其创制之初，是属于整个民族的——而非仅属"圣人"们，它凝聚着各个民族的群体精神。所以，各民族的"圣典"，也是全民性的神话结晶。

把现存的中国古代的宗教、神话文献和其他古代民族作一对比，就会发现两点截然不同之处：

（1）其他古代民族，都有纯粹的宗教经典、神话作品，有些民族还创造了宏篇钜制的史诗。如埃及的《金字塔文》、《亡灵书》；苏美尔——巴比伦的诸种创世史诗和英雄史诗；印度的四部《吠陀本集》、两大史诗《摩诃婆罗多》和《罗摩衍那》；希腊的《神谱》和《伊利亚特》、《奥德赛》等史诗；希伯莱的《摩西五经》、诸种神奇史传；北欧的两部《埃达》、一部《萨加》；日本的《古事记》等等。但在中国浩瀚的古代文献中却全然不见这类宗教神话的"圣书"。古代中国的经典

是《周易》、《尚书》、《诗经》、《礼记》、《春秋》(加上已佚的《乐经》共为著名的先秦"六经")等殊少宗教意味和神话色彩的世俗化著作，其支配精神是伦理的、人文的、现世的。这种中国式的圣书，是社会性、历史化的世俗经验的凝炼。其中较多神秘色彩的《周易》，本是占卜用书，但也通过《易传》作者的解经与系统排列，得以世俗哲学化，成为社会生活的指南而非宗教祀拜的规范。

如：《易·乾卦爻辞》：

乾　元亨利贞
初九　潜龙　勿用
九二　见龙在田　利见大人
九三　君子终日乾乾　夕惕若　厉无咎
九四　或跃在渊　无咎
九五　飞龙在天　利见大人
上九　亢龙　有悔

本意是用一组不乏神话意味的龙的行迹描写，来为占卜者提供启示。结果经过《象辞》作者的阐释，则变成了社会伦理的说教：

象曰　大哉乾元　万物资始　乃统天
大明终始　六位时成　时乘六龙以御天　乾

道变化　各正性命　保合太和　乃利贞
首出庶物　万国咸宁　潜龙勿用　阳在下
也　见龙在田　德施普也　终日乾乾　反
复道也　或跃在渊　进无咎也　亢龙有悔
盈不可久也　君子体仁足以长人　嘉会足
以合礼　利物足以和义　贞固足以干事
君子行此四德者　故曰　乾元亨利贞

根据这种阐释，《乾卦爻辞》丰富的原始意韵丧失殆尽，简直可以归结为一句话了：

（象辞曰）天行健　君子以自强不息。

中国式的圣书，虽然不乏幻想色彩，事实上却抹煞了神的存在：这在古代世界里确是独一无二、异乎寻常的。人们因此称古代中国文化为“史官文化”。

（2）其他古代民族的宗教经典（共同的基点是注重来世生活）和神话作品（描述的重心在于神界，即对人而言的“彼岸”，与现世相反），都居有“庙堂文化”的地位，在各民族的圣殿里受到全民的信仰、尊崇，是不折不扣的“上层建筑”。而古代中国情况恰好相反，没有一部完整的宗教典籍

或神话作品；零星的宗教记录与神话材料，只是古代文化人士（史官与诸子）记叙其他问题时附带涉及、幸而留下的。如《周易》中的神话材料，已与占卜和哲学议论浑融一体了。

即使象《山海经》、《天问》、《九歌》等神话相当丰富的名作，也并不是当时上层建筑的主要构件，而是某种处于文化底层或边缘的遗存。至于诸子散文（包括秦汉的《吕氏春秋》、《淮南鸿烈》等和历史散文（包括汉代的《史记》）中的神话、传说记录，也同样是醉翁之意不在酒：不在阐述神话本身，不以神话为其主体，而是为了政治的、历史的或哲学思想的阐述而运用一些有韵味的论证材料，仅此而已。因而被现代的研究者目为“古代寓言”（以《庄子》中尤多，且少历史化的色彩）。这些被利用、被改造、被变形的神话材料，在文化的整体结构中，发挥不了支配作用，反倒处于受冷落、被排挤的“在野”境地，以致造成一种早期文化史上的罕见现象：宗教伦理化了，神话则历史化了。这一现象，向我们的人造规律提出了挑战，同时，也展示了人类文化的丰富性、独特性和不确定性。

文化史学家在谈到古代各民族宗教神话的传统经典时曾立下一条如此的法则：

“一切圣书含有许多寓言、神话、故事，以及关于上帝的各种浅陋的观念。耶稣教的《圣经》和其他古代的书籍没有一种离得开这种东西。因为在作成这种书籍的时候没有其他种种观念。……”① 这种情况，在古代各民族的早期精神现象中也许可算“通例”，但在古代中国，它却迎面撞上了一个“例外”，这例外是如此例外，以致几千年后的今天，我们仍然可以感受到它的影响。

2-2 日本的比照

我们觉得很有必要提出古代日本文化的例子，用以说明古代中国文化结构异乎寻常的非宗教倾向。以从习中国文化著称的古代日本文化，在宗教方面的表现却与它的老师大不相同，宗教的观念在日本民族的生活中起着支配作用。日本人以全民的热忱皈依神道，这种热忱，在古代中国文化非宗教的崇实倾向中是寻觅不见的。古代中国的民本意识、世俗主义、现世精神远较近代以前的日本社会为强烈，也更朴素，极少依托于宗教或神话式的渲

① 见E·克洛特：《人类幼稚时代》，商务印书馆1932年版。

染。而神界的故事（包括古代中国极为少见的大段创世神话）在日本古代经典中占有显赫的地位，与中国的宗教神话在古代经典中遭受排挤的景况形成鲜明的对照。

《古事记》是早期日本最重要的神话典籍，它是元明天皇在和铜五年（公元712年）命太安麻吕编撰的，记载了远自天地开辟直至推古天皇（公元593—618年）间的“古事”，以古代神话与传说为开卷之作，描写被人视为万物之始的世界神秘生成和日本列岛、日本民族的神话式起源，因此在日本的传统文化中居有至高无上的地位。德川幕府时代的“国学家”们，正是以《古事记》为依据，去发掘日本民族理想化了的古昔及其民族精神的。《古事记》分为上、中、下三卷，上卷即为著名的日本古代神话集成：“神代卷”。

《日本书记》是继《古事记》之后最为著名的日本上古“史记”。它在《古事记》之后两年编成，共三十卷，记日本古代直至持统天皇（公元690—701年）时的传说，其中第一、第二两卷是神代史，载有古代的神话。《日本书记》中神话传说的份量虽不及《古事记》，但它同样给予神话以正式经典的地位，就此意义而言，二者是同质的。其中包含的宗教观念及神话传说，对后来日本文化的

发展影响颇深。而支配明治维新以来日本国民意识的天皇崇拜思想，固然与统治阶层的鼓吹有关，但也源自《古事记》中对“天照大神”的传统崇拜——流行的思潮与古代的神话结下了不解之缘。因此，其影响比一般政治学说广泛得多，具有更大的煽动性和迷惑力。类似的全民宗教狂热，历史上很少渗入中国社会的政治生活中，更少占有支配地位。这种区别常被研究者们所忽视，或看作无足轻重的细节。其实，这种民族精神倾向（与文明细节相对应）的深层差异，曾对两个东亚民族的命运——尤其是近代命运——产生过极不同的反作用力。例如，传统上日本民族性喜激动，爱走极端，对世界持有一种对立的看法；传统上中国民族则性情平稳，对人对己对事对物多持中庸的调和的态度——即是上述差异的一个侧面。

2-3 《山海经》及其他

在中国的古代典籍中，《山海经》是部原始宗教神话材料相对集中的著作，以它为典型来深入了解古代中国文化的特殊风范，有助于我们的探索。

《山海经》以它的怪诞色彩和朴野风格著称于

世。这当然是文化史的珍品，但它自生伊始，就不居庙堂，而象它所描写的西王母那样，“穴居野处”。它与其他民族的类似典籍相比，地位悬殊。在人们看来，《山海经》只是一部“异闻”的汇集，一般把它归入小说类或地理类。但在其他古代民族那里，象《山海经》这样保存着大量宗教神话内容的作品，却会成为整个民族（文化圈）生活中最具权威性和影响力的经典“圣书”。而所谓“异闻”，恰恰就是失去了权威性和控御力的古代神话。人们从中感受到的不再是原始信仰的神力或魔力，而只是满足了猎奇心理的世俗性趣味。

《山海经》以外，保存上古神话材料较多的典籍，如《楚辞》（尤以《九歌》、《天问》为多）、《穆天子传》、《庄子》、《淮南子》、《十洲记》、《神异经》等等，和《山海经》一样具有两个共同特点。第一，大多出自南方（长江流域）人的手笔，而南方恰恰是巫术文化盛行的地区，与周秦时代中原重伦理、重人事的史官文化相去甚远。第二，成书年代较晚，大抵都在理性时代来到之后。尽管不同程度地包含着古老的材料，但成书之前，已有大量世俗化的非宗教神话文献问世（从“五经”到诸子散文、历史散文，应有尽有），并被目为中国精神文化圈内的典范之作，其宗教神

话色彩比其他民族淡薄得多。在其他民族那里，这个次序正好是颠倒的：即先有宗教神话方面的经典，而后世俗化、人文化的著述才从中破壳而出。

《山海经》作为先秦古代中国宗教神话资料的重要汇编，为什么得不到同类作品在其他民族生活中的地位？造成这一状况的因素极多，更深一层的原因当然要到中国上古时代社会形态和民族精神的深层去努力发掘寻找。但《山海经》成书的经过，也不失为一项重要的参考。

王应麟《山海经考证》认为：《山海经》"要为有本于古，秦汉增益之书"。这大体上是中肯的。但是，这不禁勾起了人们一个疑问：《山海经》记载了那么原始、古朴、充满怪诞色调的神话，这本是一批代表着民族文化古昔状态的珍品；为什么它未因此得到应有的尊敬与崇仰反而直到秦汉之际还会一再遭到删改、成为不断增益的作品呢？一个重要原因，就是它没有获得神圣经典的身份，反被目为"异闻野录"。从此以后，它的传播途径不是在授经的课堂上，而是退居猎奇的私下里。作品得不到尊崇，也就很难享有精心的保护，以至不论全书结构，还是局部性资料，都被迫不断地走样、变异。

茅盾认为：《山海经》是"周人杂抄神话之

作”的产物，后来，因要托名伯益所撰，才去摹仿《禹贡》的体裁，“割碎”了神话，使之变为无系统的记载了。这是《山海经》的“一大缺点”。① 这一论断如果验之于世界文化史，则谬误之处显而易见。第一，“摹仿《禹贡》的体裁”，出于何种动机？为摹仿而摹仿，是难以想象的。第二，如果在摹仿之前，就已有神话的系统存在，那么这肯定是某种深厚的、大范围的宗教神话的表现；同样，历史上必曾出现过类似的（宗教神话上的）文化运动。但根据直到目前所发现的材料（包括甲骨文和金文），这样的文化运动及其宗教神话系统并不存在。第三，即便“摹仿、割碎”说能够成立，那么，使地理著作《禹贡》成为神话著作（《山海经》的前身）的样板的深层动力又是什么？

其实，既是杂抄，又何割碎之有？我们认为，并不是《山海经》割碎了中国神话的系统，相反，它倒是较忠实地反映了古代中国宗教神话原始而散乱的形态。它的编辑方针确有把神话记叙归类于地理学结构的痕迹，但不宜据此断言它曾拆散了原有的一部神话专著。以后来的《水经注》为例，它也在地理学的结构中容纳了大量神话。但若是推断

① 见茅盾：《神话研究》，百花文艺出版社1981年版第30页。

《水经注》是割碎了神话著作的产物，恐怕是于史无征的。

不论我们是否同意茅盾的见解，《山海经》成书过程都表明，它一来到世间就不同于其他民族的神话汇编，它的非官方地位在它成书之前就已决定了，否则，它就不会是现在这个样子。以至后来的士人在图书分类上，把它与《禹贡》、《水经注》等地理著作混同看待。

与其他古代诸国不同，古代中国没有一部宗教经典或神话、传说的完整汇编，以形成系统的、居于统治地位的宗教神话的故事系列。鲁迅先生在《中国小说史略》中曾经谈到中国古代神话的这一特点："中国之神话与传说，今尚无集录为专书者，仅散见于古籍，而《山海经》中特多。"指明中国古代缺乏类似世界各国的宗教经典或神话专著。散见古籍的状况，则表明上古神话在上层文化中遭受排挤，至少是受到漠视，只被作为一些道听途说和奇文异事予以转述或引用，不具备精神上的指导性或权威性。而记载古代神话与巫术观念特多的《山海经》，也并未形成有形的系统。鲁迅先生曾称之为"古之巫书"，照我们的理解，只是巫书的遗存而已。它与其他民族居于上层地位的巫书（如我国纳西族的《东巴经》，"东巴"即巫师）

形态、性质、影响，都不可同日而语。

《山海经》可能从古代的巫书吸取了不少神话材料，但已具有新的结构：地理学结构。它基本上是以“山”、“海”、“荒”等地理范畴来归类各种材料。这一点强烈暗示着，即便承认它是一部巫书也只是一部完全世俗化了的巫书。它的南方渊源表明，在中原史官文化已牢牢扎根的情况下，不再可能对上层文化发生很大的影响力。它实际上是重巫文化对中国文化圈的影响骤然下降，只得退缩为一部并不起眼的遗存：不加区别地收集了被古史传说系统（“五帝”等历史化了的神话）吸吮过、然后排斥掉的神话材料以及地理方面的各种传闻知识，以一种新结构、新面目出现在被史官文化精神同化了的读者面前。

2-4 务实的倾向

中国古代经典在世界古代经典之林中的特殊地位，表明古代中国文化具有与众不同的性格。当然，古代中国文字（汉字的古老形式，如甲骨文、金文等）的繁琐性，可能使最早的文献记载在时间上大大延迟了。可以设想，如果殷周文化交替之前

的中国已经产生了某种简便的、广泛应用的文字系统，将可能使更多有价值的口传神话传诸后世。就象希腊人在刚从氏族社会脱胎不久的历史黎明期，就通过多种渠道细细笔录了他们的口传神话。但中国上古神话没有这么幸运，它被记录得太晚，而历史化、伦理化的过程又开始得太早。这两个因素，使文献意义上的上古神话先是停滞在零散、不完整的阶段，后来又被封建伦理至上、统治阶级政治利益第一的心理习俗深刻地统治着——终于造成古代中国神话的特殊形态，这是探究中国文化之源时最应注意之点。

相对于社会发展和物质文明的发展阶段，古代中国的现世意识和历史感觉醒很早。当其他古代民族还沉溺在早期奴隶社会（“青铜时代”）的宗教意识和神话气氛的包围中，中国，已在研讨历史、社会和政治行为的因果关系了。历史意识比较发达，就意味着宗教意识相对薄弱。宗教生活，在古代中国民族精神生活的表层里，始终不占支配地位。在这方面，许多近代民族都不免瞠乎其后。

大约是受这种传统的薰陶，古代中国的上层文化人士（史官与诸子）似乎显得缺乏宗教神话方面的想象力，至少是回避这方面的议题。他们没有把精力花在来世的幻想上，其生活、思想不仅落实在

现世上，而且还具有鲜明的务实特征，并追求直接的社会功用。当然，这只是和其他古代民族相比而言。古代中国文化的特点是历史意识觉醒较早；多种迹象表明，在此之前，它也曾有过和其他民族大致仿佛的原始心理历程。如图腾制崇拜、万物有灵观念、原始的自然崇拜等。

有的学者认为，古代中原人的思想本来十分平实，所谓“国民常性，所察在政事日用，所务在工商耕稼，志尽于有生，语绝于无验”①。其实，这种观点十分片面，违反了历史真实。这用在以现世精神著称的先秦诸子（以及他们的先驱：周初革新家们）身上还大致可以，如果生硬地套在中国原始文化和古代神话中，则不适宜。即使先秦诸子，也不完全是“语绝于无验”、“所察在政事日用”的，《庄子》的内容即为这方面的明证。其中活跃着许多神话的意象：鲲鹏、藐姑射之山的神人，以及著名的浑沌。因此，探讨中国文化特殊性的诸层面及其得以形成的诸因素，是很有意义的。

神话学家们在分析古代中国文化及其源头——神话——的现世特征时，常常持有这一看法：

“特别应当强调的是（如果把盘古神

① 见章炳麟：《驳立孔教议》。

话除外），中国可能是主要的古代文明社会中，唯一没有真正的创世神话的国家。中国哲学中也有类似情况。中国哲学历来对人类的彼此关系以及人对周围环境的适应特别关注，而对于宇宙天体的起源却兴趣不大”。①

这种分析，从表象上看是正确的，道出了古代中国神话与哲学共有的精神倾向。但这仅仅触及到了神话和文化的表象特征，若如有获，还需对更深的层次进行发掘。

为什么盘古神话可以除外？据说，这神话是外来的，与中国神话的一般形态并不协调。而到明代，盘古神话已完全中国化之后，盘古已从一个身化宇宙之神，成为一个劳动开创宇宙的神性英雄了。事实上，古代中国神话之所以不注重创世故事，古代中国哲学之所以“对宇宙天体的起源兴趣不大”，并非生就如此，而是因为这类题目对于阐述古代中国“统治着的意识形态”最为关心的社会、政治、伦理问题，用途不大。因此，有关的故事和论述，很容易失散掉；以致很难得到充分的发

① 美国学者，杰克·波德：《中国的古代神话》，程蔷译，载《民间文艺集刊》第二集299页。

育。

“杞人忧天”①的故事总算透露给我们一点消息，表明古代中国确实有过对天体运行和自然奥秘的浓厚兴趣。因为“忧天地崩坠”而废寝忘食，至少说明态度还不失严肃认真。杞人和他的学友关于日月星宿掉下来会不会砸伤人，地震、地陷是否可能发生等讨论，在今天看来只是常识范围内的问题，要是今天再有一个严肃的学者提出这等问题也许是幼稚可笑的，但在当时，却真正包含着科学萌芽的意义。不应忘记，《列子》的作者举出这个故事充作取笑的材料，其揶揄嘲弄的态度，妨碍了他忠实地记下这类古代的学术讨论。所以，用一种剖析的方法和批判的眼光来阅读这个故事，就不难发现，它从侧面说明了两个问题：

（1）中国古代（杞人，正是传说中古老的夏王朝中心统治区的遗民）确曾存在对日月星宿等宇宙天体和地壳运动及其性质的兴趣和探讨活动。

（2）这类兴趣和活动，后来由于某种原因遭到削弱，以致到了《列子》成书的东晋时期，已在流俗的见解中成为笑柄。换言之，它在民族（文化圈）的高级精神生活中的地位业已渐趋衰微。

在先秦古籍里，有过探讨宇宙起源的痕迹，如

① 见《列子·天瑞》篇.

《庄子·应帝王》篇中关于"凿浑沌"的神话；但对于人类共同起源问题的关切，却没有见到。在神话或古史传说的表象世界里，我们只看见天神或帝王来来往往，忙于创造或繁衍自己的族系——氏族、部落；但是，没有整个人类从哪里来的些微启示。至于明确的答案，当然就更渺无踪影了。

我们认为，这与古代中国盛行的家族（氏族）本位心理以及和围绕它、巩固它的伦理至上观念有关。所谓"圣人以孝治天下"一语，是说在古代观念中，家（族）是国与世界的基础。在家族观念的束缚下，神话的视野，只见族系而不见人类——这说明中国神话趋于定势的年代比我们历来想象的也许更古老，当时的人们对于"统一的人类"还没有形成牢固的概念。而当"天下"观念明确形成之后（西周以后）中国神话的历史化过程已经开始，神话模式的人类起源答案，再也得不到自然的发育。

2-5 传说的性质

古代各民族凝聚在"圣书"里的体系神话（在中国这体现为《五经》开辟的"古史神话"传统）不是神话的原始态，它们经过各条渠道的智性加

工，从各个侧面、用各类故事或寓言来说明民族精神所映照的宇宙、社会、人生等万般现象。其中体现了、寄寓着不同民族的灵魂，为神话的形式灌注了文明时代的理性内容。受神话语言及表达方式限制，这种说明采取了超自然的形态，但离开关于世界的原始思维和蒙昧意识毕竟已远。以此为前提，围绕着多少已经智化了的（因而在今人看来是“系统化”的）“神”或“神的故事”，各民族形成了自己文化史倍受尊崇的不朽经典。

神话的系统化，是深入进行智性思考的结果，是利用神话材料、戴着宗教面具的百科全书式的哲学思考。古代中国的哲学思考与原始宗教、动物神话分离颇早，而与社会伦理、政治规范的关系密切；因此，古代中国不存在纯粹的神系出现的心理土壤。从中国特色浓厚的心理土壤里，生长起来的是以“三皇”、“五帝”神话和“三代”传说为脊柱的古史神话。这一系列，成为中国悠悠三千年绵延不绝的历史记载和以历史神话（“传说”）为基本题材的文学创作的源头，是中国举世无双的“历史系统”的原始表现。

与此相适应，古代中国历史传说的发达举世罕见。如果说印度是世界上民间故事的故乡；那么中国就不愧为世界上历史传说的第一宝库。从少典

氏、炎帝、黄帝、帝喾、颛顼、尧、舜、禹、汤、周文开始的“古史传说”起，历史传说已经构成中国传统文化不可分离的组成部分。例如，有关中华民族始祖黄帝的传说，为数极多，各时代、各地区都有广泛的流传。不少中国历史传说，甚至远播海外，成为远东文化的重要部分。如箕子的传说，徐福的传说，就深入朝鲜与日本的民间。

传说不同于神话：它不以神格或神迹为中心，而以人或人间事物为中心；但也不同于历史，它的性质是虚构的，最多只是利用了历史的材料；它是介乎二者之间，以神话的精神和历史的素材，创造了一种虚构的模式。其功能，不在说明客观，而在阐发主体；不在科学研讨，而在伦理图解。同时，它又不同于纯粹的故事，它必须依托于一定的“历史的影子”，然后开始创作。

学术界一般认为传说不同于故事的特点有以下四条：

（1）时代固定。传说必须依据一个具体的或大致的时间，给人一个明确的时代感，不能空泛地说“过去”、“从前”之类。时代感还包括那个特定时代的文化特色，不仅是一个空洞的时间表。

（2）场所固定。传说人物的活动、传说事件的发生，有具体固定的场景。即便是移动于不同场

景之间的人和事，也都立足于具体的、固定的几个“点”。否则，就与宗教神话随意杜撰的故事没有区别了。

（3）人物固定。传说人物有明确的身份。有一定的依据，不违背众所周知的常识。象《庄子》中许多有关孔子的故事，不是传说，而是寓言：他离开了孔子其人太远了，是庄生为了阐扬己意而编撰的。

（4）事件或行为固定。不能脱离公认的历史大背景（事件）去凭空杜撰传说。比如，相传殷代贤臣傅说被成汤重用，死后化为星辰——这是传说（历史神话），但如把傅说的传说和比干被纣王杀害的情节混为一谈，就不成其为传说了。这方面，鲁迅先生的《故事新编》堪称典范，它改变了古代传说的命意，但时代、场所、人物、尤其是事件（或行为）基本上还是继承了传统的遗绪，因而保留了传说的基本特质。

传说注重可信性、记忆的具体性、以及叙述形式的不固定（随内容需要而定，不受固定故事框架的约束），这是不同于神话、故事的表层特点。但在深层，它是与历史根本不同的虚构。

在分类上，传说可分为四类：

一、历史人物传说，以某一或某些历史人物的

活动为中心线索。

二、历史事件传说，以某个历史事件或历史场景为依托。

三、地方风物传说，以某些地方风物的来历、变迁为主要内容。

四、社会风俗传说，以某些引起公众兴趣的民俗事象为传说对象。

这四类传说在我国各地大量存在，一方面，它是古代中国历史意识觉醒较早的结果，另方面，它又反过来强化了对中国“历史传统”的信念。尤其前两类有大量记录传世，在世界文化史上堪称一绝。

传说，以及造成传说的那种感知的不完整性、主观的发挥及弥补作用，促进了历史观念的形成。亲眼目睹的见证也许可算历史了吧。可亲眼目睹并不一定就是真的。曾有这么一个实例：即某律师学校正在上“目击者的证词”一课，突然有个醉汉闯入课堂，大肆骚扰。教授很快叫来保卫人员把醉汉递解出去。待教室里的紧张空气逐渐平息后，教授请一位同学描述一下刚才所见，这位学生还没有说完，即被其他同学打断，说他讲错了。于是课堂上很快地七嘴八舌，彼此争论，各说不一，叙述的情景互有差异。这时教授说道：好了，现在你们知道

目击者证词的价值了。原来，这是教授故意安排的一节课。他用以说明目击并不完全可靠。想当然的传说和事实常常混在一起，并存于人们的意识中。“求证”被认为是一门很见功力的工作，而不能求证或难以求证的（两例以上的、不同来源的证词或可靠的物证），则被视为姑妄听之的传说。但事实上，传说浸入历史的程度和范围，比学者们想象得更为深广。所以拘于文献学的神话研究和历史研究，常会发生顾此失彼的现象。

传说与历史的关系有两层：

第一，传说是历史现象（包括历史人物、历史事件）的折射，是对历史现象特殊的观察角度与评价方式的产物。它不仅诉诸抽象的观念，而且诉诸生动的形象，即把人民对历史现象的主观感受与评价，用客观叙事的形式再现出来，以此表达民族的希望和爱憎等等。

第二，传说的强大生命力在于：作为民族“口传的历史”，它予历史发展以新的影响。有些上层人物或文化人士，幼年生活环境和民间传说有千丝万缕的联系。这潜移默化着他们后来的成长、发展。而传说通过历史演义、小说、戏剧、说唱等形式影响各种成人社会的意识及潜意识，也同样深广。以言传身教为主要形式的民间文化，以对文字

记载为主要形式的上层文化不时散发着微妙的反作用。

马克思曾说过，一个时代的统治的意识形态，即统治阶级的意识形态，对社会影响极大。这当然不错。但民间意识中的好恶爱憎及其传说，也会反过来渗透到上层社会意识形态中，从而塑造新一代人心目中的历史图景。传说对社会发展的影响，并不亚于、有时甚至大于比较真实的历史著作，这就是传说的力量。传说化了的历史记载，在当时以及后来很长的历史时期内被人们出于某种心理需要而视为信史，或不自觉地当信史来接受——促使社会形成了不尽真实但却广泛流行的历史观念。在这种观念的薰陶下成长起来的心灵，无形中接受了其中暗含的价值观念和是非准则。这种情况甚至发生在作为堂堂大国官方记载的“正史”中。

2·6 《史记》与传统

中国历史传统富于传说性质的特点，使各种名列“正史”的著作也不能免俗。以居于“二十四史”之首的《史记》为例，它就广采博纳了许多传说，并对其中的某些内容作了增删，叙述上更富于

文学气。比如，秦始皇巡幸江东时，项羽夹在人群中观看，傲然评论道："彼可取而代也"！英豪之气溢于言表。陈胜贫困时，对同伴说，"苟富贵，毋相忘"。气概相差一筹，只念念于个人能否翻身转运。而刘邦在咸阳看见秦宫殿的壮丽时竟失声大叫："大丈夫生世，当如是也"！一脸的贪婪与鄙俗，气质更低下了。关于项羽、陈胜、刘邦这三位著名反秦领袖在失意时各言其志的这些传闻，前人往往视为司马迁的文学笔法，把它解作一种人物性格的对比描写。其实差矣，司马迁在这里肯定依据了民间传说的某些材料，否则哪能描写得这样栩栩如生。

《史记》中那些呼之欲出的人物形象，并不是史学家司马迁一手"创作"的。离开民间传说的哺育，个人的想象是达不到如此多样化的地步的。司马迁曾以"网罗天下放失旧闻"作为自己治史活动的座右铭。他公开宣布，自己非常重视参考、吸收民间传说。再如《鸿门宴》这样的场景，当事人早已死尽，又无官方的详细记载予以披露，司马迁的想象力再丰富，也不可能活现出如此生动的个性冲突的戏剧性场面。其中"项庄舞剑"一段，与后代民间说书的风格十分接近，与其说是后来的民间说书人受了《史记》这部巨著的影响，还不如说二者同受

汉代及以后的民间传说形式的影响。司马迁的这种态度，对以后史学界有直接影响。二十四史不同程度地吸收了民间传说，以至于有志者完全可以从中勾勒出一部“中国正史中的民间历史传说大系”。当然，这还不包括那些为数更多的稗史、遗闻、野语、历史演义和历史剧里的历史传说。如果把二者加在一起，总量将在被目为“宝库”的希腊神话传说和印度传奇故事之上。

中国三千年以上文字记载的历史，产生了庞大的文献记录。从春秋时代，中国历史著作就一直没有断绝过，形成了传统。从汉朝始，每代统治者都要动用大量的人力进行官方的修史活动。民间的历史著述也很繁多。即使在社会动荡、文明解体的南北朝时代，这一传统也未从根本上动摇。其结果就形成了一个无论从数量上看，还是从时间跨度上看，都十分惊人的历史记录体系。这不仅为我们民族保存了有价值的文化史史料，还为整个东亚史、部分中亚史、南亚史和北亚史、以及东西方交通史等研究项目，提供了不可复得的线索，并成为历史传说得以滋生、繁荣、焕发异彩的特殊沃壤。传说和正史是可以、往往也正是互通有无的。与其他民族相比，中国在此是无与伦比的。埃及、两河流域、希腊、罗马、希伯莱——的历史记载都早已中

断了。后起的阿拉伯、近代欧洲各族、俄罗斯、日本，无论从数量上还是时间上，也都不能与之相比。

就历史传说体系中故事的丰富程度而言，中国所面对的唯一有潜力的对手是印度，它也有几千年的文明史，也有绵延不绝的文化传统……但是，它的许多记载含混不清，有关基本历史事实的说法，也会悬殊极大。印度向来是故事代替了历史。缺乏可信的历史记载，因此，也就谈不上传说与故事的区别。所以，作为一个文明大国，它的故事虽然丰富，被西方学者称为“世界的故事摇篮”，但它的历史传说却远远不及中国。世界其他民族既然没有中国这么丰富的历史记载，也就没有如此众多的历史传说保存下来。所以，历史人物传说和历史事件传说，在别的民族的精神生活中也许是一个侧面，但在中国文化圈中，却是一个大宗。这是中国民族历史意识发达较早的直接结果。即使到了现代，我国民间流传的革命历史传说也比苏联等国更为发达。这，甚至对中国近代史的发展，起过微妙的作用。

无论中国古代神话还是后来文明的文化，其重心都不约而同地落到了历史传说上。历史传说在中国文学艺术领域中，相当于神话故事（包括希腊罗

马和《圣经》故事）在欧洲文学艺术领域里的地位，就是中国精神文化领域内特殊国情的一种表现。

以历史意识为主导线索的中国古史神话传说系列，其凝聚剂是中国式的伦理性和寻求均衡（中庸是其理想）的实践原则，在客观上渗透并折射了当时统治着的意识形态。这种意识形态是方兴未艾的父权意识。中国的“帝系”所表现的意识，并不十分古老，它曾多方利用或改造了原始的旧材料。但作为一个体系，构架却很新颖，是对早期文明所面临的不同压力形态的各自反应。这可以从它们的父系特性这一共通点看出；也可从它们内在精神的歧异窥见……

但不同的神话表象世界，又是不同的文化主体的衍生。中国神话在各方面、从任何视角着眼，它都具有自己的独特风貌。这些特点，有些是世界各国共有的，如动物崇拜、人兽同体的宗教观念及超现实的神话思维；有些则是中国特有，给人印象深刻，引起举世瞩目，如神话的历史化、伦理化、尤其是现世的政治化倾向等等。最后形成了中国式的体系神话，即围绕着“少典氏帝系”而展开的历史神话（传说）。还有一些特点则依文化本身对其他文化的交流程度而形成，如某个民族神界故事的

丰富程度与连贯程度，往往和这个民族对其他文化的要素（包括神话故事）的吸取态度有关。在这方面，由于古代中国文化的相对闭塞（于其他古代先进文化）的状态，从其他文化之源借鉴得不多，神话的故事性不强，已有的故事叙事比较简略，缺乏史诗般的宏大场面。

2-7 家族主义的表现

古代中国神话缺乏统一的意识及努力，也缺乏真正堪称史诗的作品。其根本原因，似在家族本位的祖先崇拜过于发达，以致阻碍了向文化共同体（民族）的共同意识的转换。

《诗经》中的《公刘》、《生民》诸篇，可以目为雏形的短篇史诗。但是它们为什么未能在中国文化的土壤中发展成为长篇巨制？恐怕与这一事实有关：它不是全民热情和英雄崇拜的凝炼体，而只是周室一家一姓的氏族英雄传说。

史诗，大抵有一个超越家族系统的全民族的神话英雄作为其核心人物，他能行人所难能的奇事，他以此激发整个文化圈的共同热情和崇拜，他为整个民族（甚至人类）献身，而不仅仅是某个特权家

族或传说中王朝的保护之神。而仅仅受到某个家族特定崇拜的祖先，即便有着显赫的英雄业迹，也难以激起如此广泛的热情。承认特属某个家族的英雄具有普遍的神圣性，则无异于承认其后裔具有普遍的世俗统治权，至少在理论上是这样。而这样对古代中国热衷于“逐鹿中原”的社会政治的传统心理，是难以接受的。

英雄崇拜与祖先崇拜，在原始氏族的精神生活中原本是同一的。氏族英雄往往就被认作是氏族的祖先。有时亦即此氏族所崇奉的神。但随着日趋文明化的精神生活中距离感的日益增长，祖先与英雄分离了；古老的神性英雄，让位给了人化英雄。后一种英雄有了超越氏族局限的性能，获得了更宽广的活动空间，即赢得了更广泛的群众信仰的基础。文化圈意义上普遍的英雄崇拜开始兴起了。

新型的英雄崇拜，比起古老的英雄崇拜——祖先崇拜——来，视野更宽阔、力量更雄厚。新英雄，是文化圈的共同理想。而老式的祖宗崇拜，仅仅流行在某个家族及其附庸家系（如古代的封臣）中。社会越发展，家族范围的祖宗崇拜也就越成为阻碍社会的认同感向更大规模转换的不祥之物；文化的结构性越强，也就越需要整个文化圈共有的新英雄。

早先，真正受到崇拜的“家族祖先”，实际上都是原始社会的氏族英雄。但氏族制度衰落后，因崇拜对象转换得不成功，造成古代中国祖宗崇拜的滥用，使没有丰功伟绩的家族老祖宗，也因其后人的吹捧被抬高并冠冕堂皇地供奉起来。这种不成功的转换，致使古代中国社会在内心深处分裂成许多真假掺半的细胞（家族），这些细胞自我中心，自行其是，造成一盘散沙的社会格局，但同时，这业已成为它失败的标志。

在古代中国，新的大范围的英雄崇拜从未得到充分发育。它逡巡、退缩到家族崇拜即祖宗崇拜的形式。这正好比一个青年在成年礼后，未能走入社会、开辟未来，反而退回到家庭中重温过去。这一社会特点，使得（甚至连）天下的共主——“皇帝陛下”——也是首先作为祖先（即家族英雄），在“太庙”里受到本家族（皇族）的崇拜，尔后才受到其他社会阶层的崇拜。这种现象表明，在中国文化心理中，英雄崇拜的等次低于祖宗崇拜。家族主义强于国家主义。每个帝王都有其庙号，并敕封其祖先为英雄或神。在这种虚假的样板作用示范下，各大显族也竞相进行祖宗崇拜的比赛。此风所及，甚至遍于平民。

祖宗崇拜开始并不象后来那么普及，它只限于

英雄的世家或托名为英雄后裔的新兴家族。原则上，这是有姓氏等级的特权。但后来，随着姓氏的普及，每个新近获得姓氏的人，也都觉得有必要追寻自己的家系和“根”，以便为自己的存在找到一个更有意味的必然（血统）形式。这样，对先祖的崇拜和自我意识、权利意志的增长，奇特地融合到一起。这种心理模式，逐渐普及到新权贵，新富豪，甚至一般平民中，成为中国传统心理底层中最为根深蒂固的意识形态。

直到民国时期，社会生活中还都充满着这样的实例：一旦某个“无根基者”新近获得权势，第一要务即为自己重修族谱，把自己的家系和某个历史上的英雄或名人联系起来——必要时不惜“认人为父”……借此为自己“不平凡的一生”找到一个起源上的必然论解释。

但祖宗崇拜对个人的创造性和自我意识的继续发展，却又构成了新一重的障碍，“三年无改于父之道”可谓孝矣的信条，成为社会进步的巧妙羁绊。中国神话或浓妆、或淡抹着祖先崇拜和家族至上的思想。这表现为氏族族源神话多，而创世神话、人类起源神话几乎缺如。它突出说明了：在中原始文化和封建文化的心灵底层，缺少比家族更崇高、更持久的信念。对国家的崇敬，很大程度上

也与统治着的家族（皇族、王族、贵族）的崇拜心情混杂在一起。在人们心目中至为神圣、多与神祇、上帝的行迹相联系的“文化的创造”——在古代中国也被归功于某些传说中的人类家族（如黄帝家族等），而新近窃得社会政治特权的家族，则往往自攀到这古老的传说家族身上。

现实生活中家族势力太强，神话上反而缺乏首尾一贯的家族体系（神系）——各个家族之间激烈的对立、角逐，使得各支神系难以统一。相反，在注重效率而家族关系网薄弱的商业社会中，都需要一个神话式的家族体系（神系），把多元来历的社会成分统一起来。这就是理念和现实之间“互补”、“平衡”的关系。人类的理念（神话、哲学等等），不是对现实的单面“反映”，而是多层面的反映——目的在于提供某种生活中缺乏、但心理上极需的“盐”。

中国文化圈终于没有造就一个统一神系，以综合原始神话的各族系并构造一统的宇宙神话。这表明，在我们民族心灵的最隐秘处，民族文化的共同体精神不及家族主义那么强烈。只有氏族族源神话而缺乏人类共源神话的现象，指明古代中国神话的世界观中缺乏世界眼光和全人类共同渊源的意识。孔子的时代，古老的神话世界观已经衰微，他的视野

无疑比神话时代更为开阔，他说，“四海之内，皆兄弟也”。① 但四海之外的情况如何，他却没有说明。有一次他感叹说，如果理想不能实行，宁愿乘上筏子到海上去。② 以“知其不可而为之”为生活信条的孔子，总不至于去海上自杀，他“浮于海”的目的虽并不明确，但不论其意在寻求一个隐居地还是一个理想国——游前提都肯定了“海外”的存在。③ 尽管海外及其人民，并不为孔子时代（和后来很长时期）的文化人士所重视，并远未具有与之共源、共存的意识。这种状况，与中国神话的特点十分默契，显示出神话的无形影响的深远程度。

2-8 家族主义的流弊

在近代的欧洲人和犹太人那里，家族势力及其

① 这句话是由孔子的学生子夏转述的。参见朱熹：《论语章句集注》，《颜渊》篇。

② 《论语·公冶长》篇：“子曰：道不行，乘桴浮于海。从我者，其由与？”

③ 秦汉之际最后成书的《山海经》分为《山经》、《海经》、《荒经》三部分，《海经》又分“海外”、“海内”两部分。可见已有区分海内外的观念。“海外”更有“大荒”，海外比大荒较为实在。

意识形态，只是在中世纪的农村生活中一度复兴过，而后，随着十字军东征和地理大发现带来的商业活动的高涨而急剧萎缩了，他们的生活采取了横向联系的模式。他们的宗教更与家族政治相矛盾。“全人类的上帝”观念向人灌输空想社会主义、宗教世界主义的精神，孤立、封闭、单纯纵向的家族观念，因之受到社会潮流的冲击。频繁的商业活动促进了社会的横向联系和文化的开放，范围越来越广泛的宗教扩张，给人们以更开阔的文化视野和更普遍的宽容精神。于是，文化圈内的共同意识得以流行。

我国文化在传统上缺乏类似的发展。鲧禹治水的洪水神话，以及夏启驱逐伯益以自立的古史神话，太康失德、后羿与寒浞的篡位、少康复国等一系列古史传说故事——本是巨型史诗的绝妙题材。但家族主义的局限和不成功的（崇拜对象）转换，使鲧禹不再是民族史诗意义上的神性英雄，他们沦落了，仅仅成了“夏氏族的祖先”。本来活跃于整个原始文化圈中的英雄，现在已局限为一家一室之主，这就大大削弱了他们的社会文化影响，也使得原本围绕他们演播的种种神话，失去了文化史上的活生生含义，凝固为统治者太庙中枯燥的碑记。

当奉持着凤图腾的商族击败奉持着龙图腾的夏

族而入主中原之后，他们又怎能对敌人的祖先神（鲧禹）持一种英雄崇拜的态度呢？因为这样，他们在道义上便难以自圆其说。

反之，如若鲧禹未被规定为夏的祖先，而是作为中原地区各氏族共有的英雄，受到普遍的神秘崇拜（而非社会政治上的简单利用）——商统治者就有可能把鲧禹神话接收过来为己所用，从而有助于这些神话向更系统、更大规模、叙事更细密的方向不断演进。

带有超家族热情的英雄崇拜，是大史诗的心理基础。而狭隘的氏族、家族祖先崇拜，在当道者的政治鼓励下固可兴盛一时，但从长远视之，却在无形中损害了那些业绩彪炳于世的英雄祖先的文化心理形象。王室或贵族之家的祖先崇拜，用人为强制的手段泡制出来的有限热情，也是一种预支的热情。它实际上堵塞了以后的统治阶层（尤其是以革命身份出现的新统治阶层）和整个民族对这些“英雄——精神上的祖先”继续崇拜的创造之路。

家族至上的传统观念，是社会交往受族系局限的标志，也是古代世界文化共趋的英雄崇拜的心理障碍。在家族意识的牢笼内，甚至连改朝换代这样的社会政治大事变，也会被视为多少带有私人性质的“易姓”；在中国，国家的公共事务这样与皇族

的家族事务搅在一起，皇族内乱，常常引起社会政治的大变乱（如西晋末年的“八王之乱”直接引出了“五胡乱华”）；反过来，社会危机有时也以皇族内部的矛盾形式体现出来（如汉景帝、梁武帝时代的诸王与皇朝的矛盾）。这种心理在西方式公民精神的映照之下，是很难理解的，但却是封建中国的一个社会文化事实。

古代中国人民创造了关于“天下”的世界观念。但这磅礴的精神表象的底里，都隐藏着家族势力的分立、祖先的阴魂限制现实生活等尖锐矛盾，即所谓“礼教吃人”。

家族传统削弱了中国的民族精神：“各人自扫门前雪，莫管他人瓦上霜”——成为世俗生活中消极而顽固的信条。家族制度的习俗与流风，使中国难以形成民族性的英雄崇拜。既然英雄的归宿不过是他们的家族（设家庙以荣宗耀祖），又怎能激起全社会超越家族利益的共同奋斗呢？

我们的祖先在从事社会文化活动时，有意无意地是以家族为基础和出发点的，也以家族的理想为归宿。“荣宗耀祖”是社会上通行的理想状态；修葺祖庙则是一个人取得社会成功的标志。皇帝的祖庙则是封建国家重要的营造项目。这既和封建农耕经济以家族为本位有关，也与市场经济不够发达，

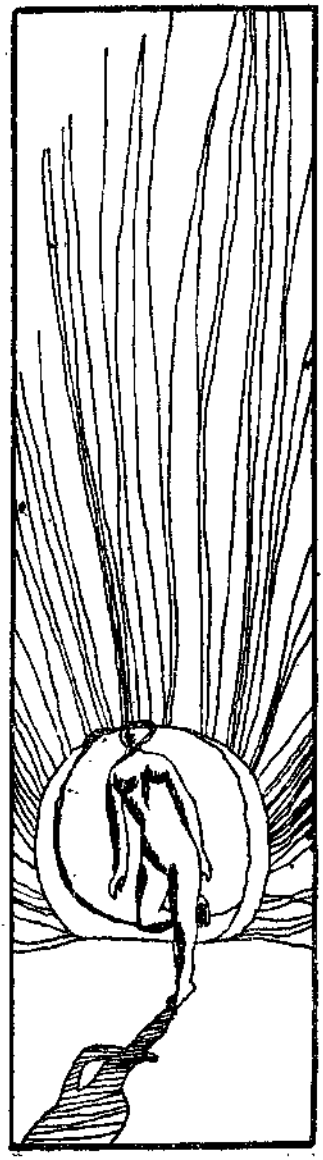
未能形成以追求经济、军事的物质力量为使命的中心城市有关。在这种城市中，占统治地位的是跨家族的公民精神，而不是从原始氏族观念直接发展过来的家族意识。梭仑变法后的雅典城邦、罗马共和国、文艺复兴前后的意大利城邦，以及近代西方资本主义国家，由于其重商性质和追求效率的风格，不可避免地打破了家族的网罗而从各种渠道汇集力量。

中国不是这样。在文明崛起的过程中，氏族组织没有被彻底摧毁，而是改良为家族政治，这就造成了以"亲亲"为信条的亲族团体至上的伦理精神。公民精神始终未能充分发育。在家族主义的重负下，民族主义甚至到了近代也还常常流于空洞的口号。

在封建的中国，国家是由几个家族控制的，其中皇族的份量，有越来越大的趋势；地方上的州县，也被几个大家族控制着；乡里盘踞着土豪，市井则由恶霸任意横行；甚至政府官吏也不得不依附他们。把"国"与"家"并称，原是出于对家族政治的认识，有其深厚的经验基础。这样的封建国家，社会的力量不免在各个层次的家族、各种派系的政治势力间的抗衡、角逐中白白消耗掉了，故显出一种静态的、僵持的稳定，一种缺乏外延的动态力量

的和平。“长治久安”是其最高的社会理想，要想彻底改变社会的结构是十分困难的，但要征服它却显得不成比例地轻易，因为它的内部缺乏有效的社会性团结，各地方、各家族、各派系难以形成统一的力量抵御外来侵略。家族主义及其关系网成了中国积弱不振的重大因素。

英雄崇拜则能更有效地激发整个社会群体共通的热情。共同的英雄崇拜意识是生长中的社会正在寻求自己出路的表现。崇拜什么类型的英雄，即意味该社会采取了什么样的生长形式。英雄是外扩的、创造型的，它的使命是引导整个社会群体向前走，而不是仅仅精于维系各地区、各家族、各派系之间的现有平衡。现代社会的建设需要英雄，而不需要家长。英雄应不是以“救世主”的身份凌驾于社会群体之上，而是以出类拔萃的才能和同志式的姿态，出现在人民面前，他充满创造的活力而非“禁锢”的权力——唤醒民族那沉睡中的青春：这时，新的史诗时代就会来临，以新的热忱激励社会奔向文化史的新途……



女媧

第三章
意味深长的分裂

3-1 二元并立

不论是那些宗教神话占据主导地位的古代民族，还是以历史的表象纳入神话模式（神话的历史化）的古代中国，大凡人的自我意识和历史意识的勃兴，都是早期阶级社会带来的社会分层、文明分化的结果。这种意识性质，已大大超出原始神话赖以生成、传播的万物有灵观念和原始思维。

在中国，历史意识开始占据思想表层的标志，是古代神祇通过“改良道路”（不经历明显的、暴力的神族之战和“神的劫难”）悄悄转化为古史神话“人物”。中国神话中神族交战，只是古史人物内部的分歧所致，并不是动物神与人形神（“古史人物”）之间的斗争。因而，人的自我意识的觉

醒，从很早开始就导向了古史神话的轨道。这一变化本身，也可以说是包含着一个无形迹的“神的劫难”——巧经改编的古史神话系列（少典氏帝系）出现在社会意识形态里，并渐渐为人们所接受。

中国上古神话所发生的这种与历史混同的趋势，使得那些被改作古史人物的古代神祇身上，动物因素突然地、奇迹般地消失了，仅仅在他们的名称上，留有一点古老的印记。这固然意味着原始神话向伦理化、人格化、社会化的历史神话过渡的转折点已经来临；但与此同时，他们的神格也就同样突然地消亡了。因此，关于他们的种种叙事，也就不再属于宗教神话范畴，而成为有口皆碑的古史了，尽管这种“古史”只是变相的神话，与历史的实况相去甚远。但它出现了并被社会承认了，给中国文化的发展，从此打上了深深的烙印。

从考古发现的殷周青铜礼器上的种种纹样、图画看，殷代的神话明显带有动物神话的特征。其中偶尔出现的人形，也只是屈服于兽形（如饕餮）神秘威力的可怜形象，处于从属的配角地位。第一手的神话图案与第二手、第三手神话文字的最大差别在于：后者由于记录时间太晚，经过大规模的人格化和历史化，历史神话的成份因而不少于原始宗教神话的成份。

这种情况值得回味。殷代神话现象显然与西周以后记录下来的文字神话材料有相当的距离；文字材料遭到史官们的篡改，失却了许多凝固在图象中的原始要素。

有些中国文化史家认为，商周两代的美术史显示，各种动物或是动物身体的某些特定部分，构成了殷周装饰美术单元中的一个大宗。还有些动物图象，则是神话创造而在自然界根本看不到的，如饕餮、夔龙、凤凰及其形形色色的变形。商周美术的支配性纹样，大都是动物形的。而多种迹象显示，在商周神话美术中的动物纹样，还具有宗教上与仪式上的意义。① 显然，商周美术的这些特征与《山海经》中的宗教神话更为合拍，而与《五经》及诸子书中的历史神话相去则远。

到了春秋战国时代，历史神话已成为中国神话的主流并居有表层的位置。诸子各派习惯于对神话作人事的理解（如传说中孔子对“夔一足”和“黄帝四面”的合理化解释即是），在整个文化界，宗教的意识让位给了启蒙的意识。但高级文化的这种变化对民间信仰的影响似乎不大，因为神话造型中人兽同体的遗迹，一直到东汉时代的武氏祠石刻依

① 见张光直：《中国青铜时代》三联书店1983版，第289—290页。

然清晰可见。例如伏羲与女娲这两位远古神祇，还是被塑造成人首蛇躯。从发展演变的角度看，以上层文化为先导的神话历史化运动，直接导致了中国上古神话的分裂。自从东周时代（甚至西周），神话历史化的文化运动全面展开之后，上古神话文献中的主流已趋归于历史神话；在其中“人物”的形象上，“人的因素”（人形与人性）和社会的内容则上升到主导地位。剩余的部分则依然是动物因素占了长期的、明显的优势。

上古神话以此改良的道路为契机，“分裂”为古史神话系列和原始神话材料两个部分。

围绕着以“黄帝”、“颛顼”、“帝喾”、“尧”、“舜”为中心的“五帝”（到了汉代，又加上了伏羲、女娲、神农等“三皇”）体系，具有鲜明的民族特征；其核心不再是“神”，而是由神变来的古“帝王”。帝王即神，这是古代神权政治的残留意识。这一意识在世界古代各国和近代落后民族的精神生活中也都有所表现，但却很少有中国上古神话如此彻底的表现和不露痕迹的暗示。

古史传说中的人物，尽管还有些动物神祇的遗迹（如“夔一足”常被理解为蛇尾），但大都有了人的外形（如“黄帝四面”，即四张人脸），而《山海经》等古籍中大量保存的原始神祇，则富于

浓厚的动物遗形。著名的昼夜神“烛龙”，时令神“陆吾”，水神“天吴”，河神“冰夷”，海神“禺京”，“禺强”，沼泽神“相柳”，园林神“英招”，沙漠神“长乘”，海鸟神“鼜头”，玉神“泰逢”，昆虫神“骄虫”，等等，都是人面兽身，人头鸟尾或人首蛇躯的怪异形体。至于形形色色的地方保护神（如“某山之神”等），就更是如此：有些是人与动物的混合体，有些纯粹就是动物的形体。

可见，大体上人格化了的远古神祇，即古史神话中的帝王，如黄帝、颛顼、帝喾、尧、舜等，才获得了人的形体；而保有神格的神祇，其外形就停留在人与动物的混合体上，不再向纯粹的人形进化。甚至到了东汉末年，墓石艺术中的伏羲、女娲等古神形象，也还保留着半人半动物的神秘造型。这样，从总体看，古代中国神话就成为二元并立式的——古史神话与原始宗教神话。

3-2 伏羲、女娲的形象

汉代的墓葬画和画像石所包含的神话形象，是研究古代神话演变进程的重要材料之一。它有力地

说明，即使古史神话高度发达之后，原始动物神话仍有顽强的表现。其中比较著名的有山东嘉祥的武氏祠画像石和近年出土的马王堆帛画。而墓葬美术分布地区极广，包括山东、河南、江苏、陕西、山西、河北、内蒙、四川、湖北诸省区，甚至远及朝鲜半岛——因此，带有各自的地域性特色，为神话及文化探源提供了丰富的比较研究的对象。

以伏羲、女娲的神话形象为例，统而观之，腰身以上通为人形，穿袍子、带冠帽；腰身以下则为蛇躯或鳄龙躯干等；尾部亲昵而紧密地扭作一团；两人的脸面或正面或背向，男性神手中握曲尺，女性神手中持圆规。有趣的是，在山东地区他们多被描绘成人首蛇身，手执规矩；在南阳地区则多描绘成人首鳄体，手执芝草；徐州地区多人首蛇身，手捧日月①……这表明，汉代民间关于伏羲、女娲的神话及信仰还具有相对的区域性。另方面，尽管有这些区域性差别，伏羲、女娲的形象迟至东汉末年②，在整个中国文化圈内仍然具有普遍、恒定的半人半兽性质似无可怀疑。而伏羲、女娲在中国诸神中的地位，

① 夏超雄：《汉墓壁画、画像石题材内容试探》，见《北京大学学报》84年第1期第63页。

② 以山东嘉祥武氏祠为例，武开明死于公元148年，武梁死于公元151年，武荣死于公元172年。他们死后建立的祠堂，最早也在黄巾起义（公元184年）前后了。

自西汉以来日渐显赫，唐代以后几近于人类的始祖（“女娲抟黄土作人，剧务力不暇供，乃引绳于泥中，举以为人”。《风俗通》），而女娲的救灾之神（英雄）地位，早在秦汉之际就确立了。① 这两位与人类生活关系极密的尊神，到了封建文化已高度发展的东汉末年，依然保持半动物化造型的现象表明，中国上古神话未被纳入古史传说及历史系列的那些原始部分，始终不具备神人同形的性质，动物因素和万物有灵信仰的原始色彩，是强烈而一贯的。

伏羲、女娲的人兽同体特征，并非孤立现象。在汉代的墓葬艺术中，除了伏羲、女娲，还有许多神祇保持着极富原始意味的动物体相，如日神被描绘成乌鸦。而在阳乌载日的日轮图象里，往往还加刻上一只蟾蜍，以为月神的象征。有一种双鸟的图象，鸟腹部有一圆环，环中有一玉兔，有时这玉兔还做着捣药的动作。② 这两种图象合称“日月若连璧”，表现吉祥之意。除此而外，动物化的神祇形象所在多见，如应龙、兕牛③；长虹、苍龙、虎吃

① 《淮南子·览冥训》：“往古之时，四极废，九州裂……猛兽食颛民，鸷鸟攫老弱，于是女娲炼五色石以补苍天……狡虫死，颛民生”。

② 参阅闻到：《南阳汉画像石中的几幅天象图》，载《考古》1975年第1期。

③ 《南阳县王寨汉画像石墓》，载《中原文物》1982年第1期。

女魃④；朱雀、青龙、白虎、黄蛇、枭羊、墓主乘凤升仙②等等，都以其丰富多采、引人入胜的姿态呈现着非凡的活力与浓郁的神秘气息。

可以说，汉代墓葬艺术所展示的神话表象世界，并非汉代人的首创，而有其悠久文化的渊源。比如，曾多次出现于壁画中的“九尾狐”③这一神话形象，早在《山海经》中就已见于文字记载中：

> “青丘之山，其阳多玉，其阴多青雘。有兽焉，其状如狐而九尾（郭璞注：即九尾狐），其音如婴儿，能食人，食者不蛊（郭璞注：啖其肉令人不逢妖邪之气）”。
>
> （《南山经》）
>
> “有青丘之国，有狐、九尾”。
>
> （《大荒东经》）
>
> “青丘之国在其（朝阳之谷）北，其狐四足九尾。一曰在朝阳北”。
>
> （《海外东经》）

① 《唐河针织厂汉画像石墓的发掘》，载《文物》1979年第6期。

② 《洛阳两汉卜千秋西汉壁画墓发掘简报》，载《文物》1977年第8期。

③ 参见《考古通讯》1955年第2期，1957年第4期；《文物》1977年第2期。

墓葬壁画中出现九尾狐，大意是取其“不蛊”、“不逢妖邪之气”的意思，也就是说，与《山海经》一致，把它看作吉祥的神物。由此可以看出，从春秋战国到东汉末年，中国文化有了巨大的变迁，上古神话本身也有其相应的发展和演变，但在不少方面，它仍不失其相对稳定、呈停滞状的一面。“九尾狐”所代表的兽形神始终不绝的存在，清楚地说明了这一点。

在上层文化中，许多原先具有动物外形的古代神祇（如一只“脚”的夔和四张“脸”的黄帝等等）已逐步、全面人化为帝王、将相。但在民间信仰中，对神圣动物的崇拜依然历久不衰。其根本原因，在于上古神话的本身从来没有发展出神人同形的一统神系，而其底层边缘部份，则长期停留在人兽同体的形态上。它们的遗迹，向今天的人们展示了较之历史神话更为古老朴质的神话信息。

3-3 显赫的日月之神

在各民族的神话中，人类（或民族）始祖神和日月神都占有极其突出的地位。前者如希伯莱人的亚当、夏娃（或亚伯拉罕和他的妻子）和中国的伏

羲、女娲等；后者如希腊人的阿波罗、阿尔特弥斯和中国的羲和、常羲——都在各自的神话叙事内扮演着举足轻重的角色。其他民族的神话也无不赋予始祖神和日月神以极为重要的作用、极为显赫的地位。

既然始祖神和日月神在神话系统中占有如此醒目的位置，它们的形态也就具有神话上的典型意义。始祖神和日月神已经达到了神人同形的形式，还是仅仅停留在人兽同体的发展阶段——成了衡量体系神话的形态及其神祇造型的可靠标尺。

神人同形的始祖神和日月神，当含有更多的人性因素；而关于它们的故事，则融汇了更多的社会生活场景。在古代中国未被历史化的宗教神话中（如汉代墓葬艺术所示），不论始祖神（如伏羲、女娲）还是日月神（如羲和、常羲），大体还没有脱离人兽同体的发展阶段。这显示中国神话的分裂状态是多么彻底而一贯，与人不同形、同性的神灵，更倾向于阻碍人性因素的渗入与表现。这些与人比较隔膜的半人半兽神灵含有更大的神秘性，这种神秘性，不利于神话叙事的清晰化。神界故事的全面人性化和神界场景的社会化，是神话叙事的清晰化赖以发展的前提。

试以马王堆一号汉墓出土的帛画为例。这幅帛

画上部（天的部分）的中央部分绘有一个醒目而显赫的神话造型，在画面上占有举足轻重的位置，暗示着他代表着某位身份极高的天神。有人认为，这是古代神话中“烛龙”神，有人则倾向于把他看作中国神话中的始祖神兼文化神“伏羲”。① 甚至从社会学和民族学的角度给予很大的重视，认为这个造型直接代表着“陈地一个部落的主神，或竟是一个以蛇类为图腾的氏族的传说祖先”②。更有研究者把这一显赫的天神，与日神联系起来，认为这一天神具有日神“羲和”的身份，进而得出以下结论：画面上的这位尊神，本是一位女神；而帛画上的另一位捧月女神则是女月神“常羲”——日月神同为女性！这种新奇、大胆的说法以以下的推测作为依据：这些女神身份“取材于流传在楚地的古老神话传说”，“最初来源于母系氏族中妇女占统治地位的社会现象”。③ 这种论点，尽管不同意这一神话形象的始祖神身份，但却承认他（她）具有更为重要的日神身份。参考上述种种，则不论何种解释，都赋予这位显神以极大的重要性。

① 参阅钟敬文：《马王堆汉墓帛画的神话史意义》，载《中华文史论丛》1979年第一辑75—98页。

② 同上78页。

③ 周士琦：《马王堆汉墓帛画日月神话起源考》，载《中华文史论丛》1979年第一辑第99—108页。

马王堆帛画还透露给我们，不论那位显赫的天神是谁——始祖神伏羲或太阳神羲和——却有一个至关重要、引人注目的特点：他（她）仍然属于人兽同体的领域。从画面上看，他（或她）披散着头发，上身穿着蓝色的袍子，下身却是蛇体，长长的躯干环绕在他的四周，似乎象征着什么……这一神话形象的创造者们，显然不具备成熟的神人同形观念。因此，人兽（蛇）同体的倾向异常鲜明。这样原始的神祇，很难说他具备完整的（更不用说高于常人的）人性。他的生活是神秘而朦胧的，难以反映世俗化、人文化的社会生活。

参考这幅帛画的年代，已在西汉初年，离开原始宗教神话（前于历史神话）流行的黄金时代已经颇为久远，但仍未摆脱人兽同体观念的桎梏（到东汉末年的武氏祠石刻依然如此）。这在某种程度上是中国古代神话分裂的结果；反过来间接阻碍着统一的一统神系的发育，完整的神界故事系列，最终未在古代中国出现。

3-4 分裂的意味

在中国，改造成历史神话后被纳入历史体系中

的那部分神话，其层次则相对清晰，内在的发展线索也较清楚。这是类似其他民族神话中两大神族对立、斗争、征服、同化的故事；基本内容是善恶二元或阴阳两极的永恒角逐，而善的、正统的（而非“恶”的、反抗的）一方到头来总是会取得压倒的优势与统治的地位。支配着这些故事的内在一致性，不是神族血统的贯穿，而是一些或隐或显的伦理原则。在黄帝与蚩尤、颛顼与共工、舜与象及丹朱的系列叙事中，随处可见惩恶扬善的伦理原则在发挥作用。失败者即不肖者。伦理化的倾向，抹去了神话中许多我们今日珍视的原始文化要素。古朴之音变调了。但另方面，历史神话比原始神话展示了更广阔的社会层面，包容了更多理性的、反思的内涵。说到底，这种神话更接近“人话”，而不是原始动物神话，其记叙中心，是人形、人性的神话英雄（包括许多远古神祇转化而来的传说英雄），而不是超自然的神。“帝系”神话中的人物，不再具有神格，也就更长于寄寓文明社会早期的种种理想。

鲁迅在谈到中国历史神话（“古史传说”）的发展背景时写道：“迨神话演进，则为中枢者渐近于人性，凡所叙述，今谓之传说。传说之所道，或为神性之人，或为古英雄，其奇才异能神勇为凡人所不及，而由于天授，或有天相者，简狄吞燕卵而

生商，刘媪得交龙而孕季（刘邦），皆其例也”。这段话就其抽象的规律性意义说，是十分贴切的。但从未被纳入“古史”系列的神话形象的发展史看，这个“为中枢者渐近于人性”的过程，却推迟了好几个世纪。简言之，在中国古代神话分裂了的两部分之间，并不存在同一的演进。

中国古代整个神话系统一直绵延到两汉时代的这种分裂状态，到东汉以后起了变化，不过，它所遵循的途径，不是底层神话的人形、人性、人文化，而是表层神话（历史神话）与整个神话的彻底分离。分裂了的中国神话，因其中一造的彻底历史化而消失。历史神话此时渐被公认为是无可置疑的古史，纳入其中的远古神祇已被公认为真正确有其人。但同时，在民间信仰和受这些信仰影响的文化阶层的宗教意识中，天神地祇们还保留着强烈的动物特征，这是魏晋以后志怪小说兴起的土壤。万物有灵的原始信仰，固然被春秋以降的人文运动打得丢盔卸甲，但到两汉的复古运动甚嚣尘上之后，又有卷土重来的趋势。东汉谶纬学说和魏晋志怪意识的盛行，可能就是民间信仰的潜流，重新泛起，遮蔽久已世俗化、人文化的上层文化的历史表现。这种回流现象的发生，一方面与秦汉帝国大一统局面确立之后，中国思想文化界的活力与创新精神不断

低落的总趋势有关；另方面也说明，当春秋战国人文运动（神话的历史化运动是它的一个侧影）高涨时业已退出文化表层（即上层文化）的民间信仰和有关神话，只在意识形态领域相对转入了地下状态，并未真正消失。

正因为这样，现存的上古神话材料中有相当一部分是两汉时代记录下来的。在西汉的《淮南子》以及东汉初年王充所著的《论衡》等书中，搜集记录了汉代民间信仰和神话叙事的许多材料，这无异告诉我们，汉代（尤其是西汉中期以后）文化所呈现的这种“回流”现象，确实具有普遍的声势。春秋战国时代人文运动的冲击，使上述信仰和神话，不可能恢复东周以前那有的影响力，对文化表层也远未重获支配地位。当时居于统治地位的，仍是以“不语怪力乱神”相标榜的儒家传说。但是，民间信仰和有关神话的重新盛行，甚至深刻影响了西汉以后的儒学发展，致使谶纬之学风行一时，直到隋文帝历史性地下令全面禁止谶纬为止。凡此种种，为我们研究神话的分裂及其二元并立，以及这种分裂对中国文化及文化心理的分裂的影响，提供了十分宝贵的线索。

3-5 文化心理的两面

伦理至上原则触发的中国神话过早过深的历史化，不仅把古代中国神话分裂为并立的二元，其影响也促进中国文化心理分裂为两面。

自从史官文化跃居中原精神的统治地位以后，上古神话还来不及形成系统，就被史官文化同化或排斥出核心——要么进入历史神话系统，要么被遗忘、被驱入地下状态和在野地位，成为游移在历史神话边缘的另一元。与此相应，原始文化中神秘而非理性冲动的一面，受到日益强大的压抑而非包容。但表层的理智，终究宣泄不了底层的原始精神力量，它汩动着，寻求自己的出路。中华民族内心深处非理性的冲动，不能象其他古代民族那样，与理性的意识平分秋色，被其宗教神话的体系化圣典所包容，成为后来哲学发展的共同温床。它于是，这一不见容于单向理智的复杂冲动，便潜入人的理性意识的背后隐蔽起来；灵泉没有干涸，而是被严密封锁住了；从而造成社会文化中不与理性为谋的一个死角，它甚至是充满活力的（如倡导个人隐居的道家哲学）。

人类的精神，既有理性的一面，又有情感（非理性）的一面。二者的平衡、尤其是二者的互补——对人的、乃至民族文化的精神健康是必要的。片面追求社会功用、强调入世有为的史官文化拒不考虑世俗以外的存在，也就无力对人在宇宙中的根本位置作出令人信服的解释，它既不理解（表现为无视和压制）人类精神中非理性的情感。更未作出努力以回答这一情感，甚而否定它具有独立存在的价值（一切都只能以世俗化的社会功用为归宿）。史官文化的价值观要求人们按照封建的伦理图解去生活，为了高于个人的世俗关系去忍受来自社会政治方面的层层束缚与压力。它不允许人们按照自己的天性生活，哪怕是去追求自己的“神”；如果这追求不合于封建伦理的一致性的话。在它看来，人的天性是善恶参半的处女地，而理性文化的功能仅仅在于对它施行世俗化播种以期获得社会方面的收获。

但人类的情感渴望着实现自己和满足自己。它可以容忍限制，把自己规范在适当的领域；但不能容忍取消或无视。如果它不被允许以积极的方式参与社会文化生活，就会以消极的态度“出关”而去，站到有组织的社会生活和有系统的文化生活的外部，与之分庭抗礼。道家的出世、居学说，正是

史官文化对人类基本情感压制态度的副产品。传说中的道家鼻祖老聃，终于出关西去，他的继起者庄周，则以嘲讽的态度和否定的立场站到了社会和文明的对面——他们与史官文化的对立存在，清楚地显示了古代中国社会文化心理的分裂状态。

中国文明时代的主导精神，分为儒、道二宗。需要着重指出的一个事实是：儒家从古史神话的系统，汲取了更多的灵感，从古史的神话模式中建立起自己入世理论的框架。相反，道家则从不入于历史神话的原始独立神话中，找到了自己的理念依据，标榜自己“出世”亦即超越世俗历史的情操与志趣。道家思想与原始神话在超世俗、非历史的意义上，是同一的。

儒家学说与古史神话一脉相承，视现世的、伦理的秩序为至高无上的目标。它关注世俗群体关系及社会政治方面的利害得失，但对人与自然、人与自我间的根本问题却极少注意。

道家学说则充盈着类似原始神话的独立精神和自由气氛。中国原始神话的神祇们是相对自由的，他们尚未被神际关系的网络束缚住，而各自独立地往来于天地之间。这与古史神话中重人（从“神”而来）际关系的、以伦理准则为归宿的“古史人物”（即“古神”变来的“帝王”）性格迥然相

异。看一看《庄子》笔下的半神话人物就可了然：他们实际上是从《山海经》一类"巫书"中脱胎而来的原始神话形象！他们酷爱自由，性格内涵着生命的神秘力。他们渴望自由——不是现代意义上、在法制和公民权利确保下的自由；而是意欲超越社会和文明的束缚，充分发展天性中生物的或想象的神秘潜能的自由……其生物潜能，几近于人体特异功能；其想象潜能，则与神话意识中的"神能"有惊人的相似。这在他们对"真人"的描述上，表现得淋漓尽致。

先秦儒家则以史官文化的嫡传、正宗自居，孔子曾说过："文王既没，文不在兹乎"！① 文王原是西周史官文化的一个象征，孔子自命为"文"这一道统的继承人（"素王"），表现了古史神话对他的影响。儒家以"修身、齐家、治国、平天下"的社会政治使命为己任，但连这也有《尧典》中历史神话的影子。② 凡此，作为一种可以理解的"自我设计"，本不失为文化史上的一派；但当他们把这一专业爱好无限夸张、并扩充为天下人生的唯一归宿与至理（普遍真理），又怎能不失之偏颇、显得漏洞百出？

① 见《论语·子罕》篇。
② 见本书第8章第3节。

他们对待人生的其他活动、对待文化的其他方面，正如他们的先行者——西周史官们——对待原始神话的各层各面一样，或是企图纳入自己功利需要的模式与轨道，或是无视、排斥和曲解；以便通过“改良”，拼凑一幅新旧参半的世界景观。

有人曾评论黑格尔的哲学说：世界那么复杂，现象如此多变，而这位德国大师的体系，竟把充满矛盾的宇宙，解释得这么富于逻辑性——这种哲学可能接近实况吗？这用来批评儒家世界观也同样适用。在人生的丰富层面中，人际关系的处理，社会政治的需要，无疑应受充分的重视，但用它去统领一切，则是不现实的；用它规范各种创造活动，则不免促使文化趋于迅速退化、社会生活趋于急剧的凝固。

当儒家仅是一个学派时，这种倾向的危害尚不甚显著，在春秋战国的政治乱世（同时却是文化的盛世）中，甚至颇具吸引力。但当它升格为汉以后好几个大一统国家的官方哲学之后，就以它单向的世俗功利的压制力量，迫使中国文化的其他要素退出社会生活的主流，一如古史模式曾迫使原始神话的众多要素退出中国神话的主流（历史神话）。这种片面的压力，使中国社会的文化心理趋于分裂。儒家式的说教，因其普遍的滥用而沦为片面的

真理、全面的谬误。从此，在官方哲学之外，永远存在一个不与之交流思想的“地下哲学”。二者之间没有“对话”——直到一个猛烈的社会运动掀翻了僵硬的、功利化的教条。两汉时代强大的民间信仰一直潜流着，最后汇为道教精神的爆发，汉帝国终于就此崩解。元明清以来，秘密结社已成为中国封建社会结构的一个特点：不容于官方的思想力量，只有寄居到秘密宗教和秘密会党的蝉壳中，以求生存。这对社会的主体构成极大的离心力量。同时，也使上层文化由于得不到来自民间的活力而日趋枯竭。正如历史神话并容不尽原始动物神话一样，儒家世界观也无法统一中国民族的精神。“道统”之虚伪脆弱，如历史神话——它们都漠视了人性中的另一面。这种漠视并未造成统一，而是造成了文化心理的两面——二元并立。

3-6 灵魂分裂的两个阶段

一个社会文化心理的分裂，将触发它的居民的“灵魂分裂”。所谓灵魂分裂，是由于同时接触两种截然不同而又彼此隔绝的心态。这种心态，在长期遭受正统意识压仰的中国文化人的身上，特别显

著。其形成，有着中国文化之源、中国文化历程的“两面”力量作为条件。

“灵魂分裂”第一阶段的表现是名实睽离、表里不一。汉宣帝有句名言说，汉代统治者惯用“礼表法里”、“王霸道杂之”的统治权术，以确保世俗的社会政治功效。但在宣传上，他们却“独尊儒术、罢黜百家”。他们宣传的，恰恰是自己不能做到或不想真正花气力去做的。统治者的这种两面态度，固有其社会、文化背景，但反过来，又迫使具有各种文化背景的知识份子，为求擢用，不得不掩饰内心意愿而以儒家正宗相标榜。其恶果之一是泯灭了社会整体的创造潜力、弱化了人们吐露自己真实思想的勇气、造成表面上“舆论一律”的假象。实际上，各方人士并不能实现真正的对话与交流，标准化的语言，成为思想的最大壁垒。另方面，争夺世俗权利的各方势力，却竟相以“不道德”的罪名互相攻讦，而以“卫护道德”来标榜自己的蝇营狗苟和对世俗功利的孜孜以求。他们在实际利益上是竞争的敌手，但在文化心理上，却是天生的同盟者——不约而同采取矫饰的方法以掩饰矛盾的症结所在——政治利益和经济利益的冲突。

“灵魂分裂”的第二阶段更深刻，更有决定性：每个知识分子都一律接受儒家教育（否则在社会

上便无出路），并遵从其教诲去“做人”，成为中国封建社会一项专门的技艺。它的教育目的是泯灭人的天性，把活生生的人纳入一个虚伪（“伪”，“人为也”）而枯燥的模式。其结果，是对封建的社会规范养成近乎奴性的盲从心理。人类本来生而有别，诸如生理的、心理的、时代的、社会的、阶级的……而“做人”的目的却在于制造一大批标准化的（圆滑是其至高“理想”）社会零件，以维护标准化的“化石社会”的生活秩序。这种社会象化石一样“稳定”，也象化石一样缺乏生命。这种可怕的教育，虽未把人从肉体上消灭，却造就了一大批灵魂分裂的人。

众多知识分子为求通达，不得不以模仿和自我抑制为天职去做同一种人（“化石人”）。他们用同样的（“化石式的”）词藻和方法，来表达自己不同的天性和要求，用近似的形式，来寄寓不同的精神。这样，人们作为“化石”的一面，好象志同道合，但作为活生生的人的一面，却无时无刻不在“戒备森严”中孤守一己，先是不敢，终究无法——沟通真实的思想。更多的人在“处世”时是一副“化石”面目，而在独处时则一反常态：在社会上是奴才，回到家中则成了暴君，他们并不是权术上的两面派，而是人格上的双重构造。

蜀汉名相诸葛亮就曾是这种“灵魂分裂”的一个典型。他以儒家的道理处世、治国，却以道家的风度来陶冶自我。他效忠于蜀汉，奔命于乱世的军旅之中，“鞠躬尽瘁，死而后已”；但手里永远摇着一把象征出世与澹泊的羽毛扇。在行为上，他以道家式的隐士姿态“卧于隆中”、“苟全性命于乱世，不求闻达于诸侯”；但当刘玄德亲临茅舍“三顾茅庐”之后，内心深处的儒家式的社会功利思想就突然间复苏了，灵魂中的出世一面终于盖过了入世的一面。他的生平颇富象征意味：当他离开恬静的“卧龙岗”时，年仅二十七岁。历经二十七年的艰辛奋斗，在五十四岁上——“出师未捷身先死”，卒于定军山的营垒之中。他的前半生是道家色调居主流的隐士生活，读兵书，学韬略，只是支流；后半生是儒家色调居主流的政治生活。追求“澹泊”与“宁静”，只是支流。他晚年所作的《诫子书》（中国式的遗嘱）是典型的“内道外儒”的混合产物。即以道士的人格，来配合儒士的生活。凡此，都是为了适应那个法纪荡然无存的“乱世”？生活本身就充满着矛盾，心理的“分裂”，正是社会分裂的折射。

自汉尤其是魏晋以降，中国知识分子都以儒家的道理兼济天下，以道家的心情独善其身，灵魂的

分裂外表化了。他们具有典型的“双重人格”：顺利时，积极有为，奉孔子的思想为“圭臬”；挫折时，消极避世，奉庄子的哲学为“真宰”。“知其不可为而为之”与“逍遥游”奇特地并寓于同一心灵之中。但这“双重人格”却一再导致信仰不坚定与玩世不恭：既然孔子与庄子的人格可以成为一个人同时效法的对象，既然“儒”和“道”的相互矛盾的理想可以并存于同一心灵之中——结果，哲学成为生活的玩物。

这种倾向，在晋代经典思想家葛洪的《抱朴子·外篇·喻蔽篇》中，曾有明确的阐述：

> “昔诸侯访政、弟子问仁，仲尼答之，人人异辞。盖因事托规、随时所急。譬犹治病之方千百，而针灸之处无常。却寒以温，除热以冷，期于救死存生而已。岂可指者逐一道如齐楚而不改路乎？”

显然，这里关心的只是实用效果，明确宣布了原则因事而异、方向随时而变、方法不拘一格的功利态度——它只见目的，不择手段。哲学已经沦为一种术数。

葛洪的片断言论如此，验之其整个理论体系，就更为显著。在他身上，社会文化心理的两面所造成的“灵魂分裂”状态，真可说是有增无减：他既

是所谓“神仙道教”的创始大师，又是钻研儒术（而非儒学）、“经世致用”的社会活动家。他的传世之作《抱朴子》，正是依据这种双重人格，分为“内”、“外”两篇。“《内篇》言神仙方药、鬼神变化、养生延年、禳邪却祸之事，属道家”（见《抱朴子·自叙》），共二十篇。《外篇》则畅言“儒术”，共五十一篇。分别论述政治、批评风俗、研究学术、探讨人生修养等等，是葛洪心灵中“入世”一面的写照与总结。

这种社会心理与个人灵魂的分裂状况，两千年来几乎定势为一个传统。明清以来，“居士佛学”的特别发达即以此为文化背景。清末维新党人、戊戌变法的“六君子”之一的谭嗣同，社会思想十分激进；但其内心，却对出世的佛学有极深的爱好。佛教的悲观主义，时时渗透着他的人生观；但这并不妨碍他最终走上了（儒家式）杀身成仁的入世、献身之路。

这种奇特的矛盾现象，一直纠缠着我们民族的文化。中国的文化人，很早就是“相对论者了”。“两面神思维”原是现代一个心理学名词，它指一种可以同时射向两个相反方向的思维方式。但这对中国的传统文化人士，“早就已觉不新鲜”了——“两面神思维”是反对新事物的有力武器——当新

思想刚一露头角，人们不是去注意它的新颖与独创，而是着手指责它：独创不合于传统、新颖也是“古已有之”。总之，新的文化常被认为价值不大——既然各种文化的价值都只是“相对的”，那么新的事物只不过显示出更多的不完善、更多的缺陷而已，因而也就成为更使人不习惯的“异端”。新创造被视为可能打破平衡和稳定的“标新立异”。

相对的观念，两面的思维，对打破绝对观念和独创论的束缚，不无裨益。但时时相对，处处“两面神”，则不利于萌芽状态的新事物，不利于新思想的成长。新文化的成长，有赖于强烈的“方向感”。所谓方向感，是一个民族、一个时代、一种文化潮流对自身方向的意识和设计。这方向不是永恒的，其种种宏观的设想也决非完美得象真理一样，但这种对方向的意识和设计，能激发心理的动力，因而有利于民族的复兴、文化的生长。——不难想象，当中国文化心理克服了自身的两面性；当中国的灵魂摆脱了自己的历史性犹豫而获得明确的方向感时，丰盈的创造性灵感就会降临在新一代人的身上。而中国神话，恰恰为新时代的创造者作出了有益的提示。

神话多是人兽混合形体

第四章
主宰的缺如

4-1 至上神问题

中国文化起源的时代、社会发展的历程并不在（除去埃及、巴比伦）其他古代民族之后。其他古典文化早就形成了关于主神及其神系的叙事梗概，而古代中国，主神及其神网（纵横相织的神系）却始终杳然，更未得以充分地发展。显然，仅从宗教神话演化的一般规律着眼是无法解释的——这里没有普遍有效的规律，只有极为独特的实况。因此，我们首先需要的是描述它。

翻遍中国的古代典籍，找不到一个创造了宇宙和人类的万能之神。找不到“一以贯之”的群神网络，找不到这样一个神系中的主神，找不到他多次干预并指导人类生活的系统故事记载。在其他古代民族那里，这样的神往往成为原始人类神话故事讲

述者首先关注的对象。尽管中国古代的氏族始祖神话十分丰富，但其核心形象——始祖——与神话的关系却是原始的、图腾式的，而非人类生殖式的。人和自然，还没有得到明确的区分，天体运行和社会状态，被视为同一的。神不是创造了一个与自己对应的宇宙和人类，而是自己化身为宇宙。神即宇宙，这是有灵观的结论，它与《圣经·创世记》中的神创宇宙说是很不相同的。

《艺文类聚》卷一引三国吴人徐整《三五历记》说："天数极高，地数极深，盘古极长，后乃有三皇"。肯定了盘古的化身创世神格。盘古的尸身化为全部宇宙，但他却不是神话系统中的"主神"；他的生命与自己的创世工作一同结束了。盘古扮演了北欧神话中冰巨人伊密尔的角色。北欧主神奥定杀死冰巨人，那么，盘古又是谁杀死并肢解的？如果他是自杀，动机又是什么？古代典籍，对此并无说明。由于"三皇"紧随盘古而来，他们很可能与盘古之死具有某种微妙的联系。

东汉时代的三皇是这样的：

"天皇、地皇、人皇，兄弟九人，分为九州长天下也"。①

晋代的三皇一变而为：

① 《太平御览》卷七八引《春秋纬》。

"天皇十三头，地皇十一头，人皇九头，皆龙身"。①

而各种历史化了的说法，则分别指认三皇为燧人、伏羲、神农、祝融、女娲、黄帝等等远古神祇、近古帝王。不论这些说法有多少区别，有一点却是共同的，三皇或作为"三位一体"，或作为单个的神（或神话帝王）——都不具有主神身份。

那么古代中国的主神在哪里？

卜辞中的"帝"，是研究中国古史的学者公认的至上神。② 他既是宇宙的主宰，又是殷族远祖。"高祖夔"、"高祖矣"，与《山海经》中生日生月的"帝俊"，具同一神格。"帝"对诸神有支配力，如对风神可以"帝史（使）凤（风）"（《卜通398》）、"帝其令凤"（《乙2508、3094·17258合》）；也可以"帝不令凤"（《乙2452》）。对于雷神，可以"帝其令雷"（《南辑15》），还可以具体指示"帝其于之一月令雷"（《乙3282》）。对于雨神，可以"帝其令雨"（《乙1312》）、"帝令多雨"（《乙5329》），也可以明确指示"今三月帝令多雨"（《前3、18、5》）。但从这些以卜筮、预测为主体，而非以宗教神话为主体的原

① 晋·王嘉：《拾遗记》卷九。

② 见陈梦家：《殷墟卜辞综述》第568页。

始记录中，明明白白地展示着宗教神话并未上升为整个中国文化圈内的普遍主体，不过支配了殷人族系的思想意识。

在《九歌》中也可以发现这种情况。以至上神（“上皇”）“太一”为核心，环绕着云神“云中君”，命运之神，大、小“司命”，以及河伯、山神（“山鬼”）和湘君、湘夫人、太阳神等一系列天神地祇。这种神话系列（尽管小型）及诗歌中洋溢的宗教崇拜热情相加，好象显示出某种主神崇拜的意味。但很显然，这里的“主神”统领范围极为有限，它不仅局限于楚地而未能扩及整个中国文化圈；即便在楚文化灵魂的体现者——屈原及其《九章》、《离骚》、《天问》中，也并不占有主导位置。那里的主导意识与古史传说系列（历史神话）和真正的启蒙、怀疑精神倒更相吻合。因此，《九歌》所祀拜的神灵，更多象征着楚国某地的民间信仰，而非全文化圈意义的主导精神。

到了西周，周人转用“天”这一概念来概括他们对于宇宙主宰的看法。周朝的最高统治者（兼最高祭司）进而以“天子”即上帝之子自居，以同时兼顾其统治秩序的合理性与神秘性。他们巧妙地把人间的秩序说成是必然的天意；这一说法在神话中的表现是“天人合一”——神即宇宙，神意体现在

世俗的社会结构（如家族关系的网络）之中。可见，富于中国特色的至上神观念，在上古时代的宗教政治的发展史上，已经构成一个颇为悠久的传统。

但是，对于构成“主神”的必要条件而言，仅有至上神观念这一要素是远远不够的。一个空泛、孤零零的、缺乏神界故事和神际关系之网支撑的至上神，并不等于体系神话意义上的“主神”。因为，至上神观念只须具有宗教崇拜方面的意义；而作为体系神话中枢与核心的主神，除了是宗教崇拜的对象，还必须是各类神话故事赖以敷衍的中枢性“支点”，且是各种英雄传说故事的源头或归宿。

从希腊神话与北欧神话的典型情况看，一切神话、传说的叙述都分别以宙斯与奥定为轴心而全面展开并再回归到宙斯与奥定那里去，从而构成一个神界的自循环系统，这个系统与人间并不混同。它们或承先启后（宙斯），或开辟世界（奥定），或是中枢，或为源头……所以，至上神与主神既同一又相异。至上神观念以宗教的祀拜为本位，主神形象则以神界的生活场景为本位，这中间，还是有所区别的。主神一般与神话的故事发生密切关系，它给人的印象是更富人情味、栩栩如生。相形之下，至上神足能引发敬畏之感，却不易激起生动的想象。

4-2 赵简子的梦

古代中国的宗教神话，到了战国时代以后，作为宇宙主宰的至上神“帝”，开始与一些民间流传的神话故事慢慢发生关系，渐渐融合，形成一些模糊但具有普遍的宇宙意义的神际关系。在《史记·赵世家》里就有对这种趋势的暗示。这种记载表明，古代中国的宗教神话，已出现以主神为首的神系萌芽，尽管这些萌芽后来并没有得到充分的发育而终未形成真正的一统神系。

这个萌芽状态的主神，是通过赵简子的“梦”出现的。相传简子在一场大病之后，告诉他的大臣说，他梦到自己到“帝所”——即上帝居住的地方——去了，感到十分快乐。在那儿，他和“百神”在“钧天”尽情游乐，“广乐九奏万舞，不类三代之乐，其声动人心”。显然，他是听到了天堂的美妙音乐，为之深深感动。这之后，上帝还亲自命令简子“射熊”、“射羆”(熊和羆是黄帝族的图腾，也是晋室的象征；射熊、射羆具有推翻晋室、争夺“霸权”的象征意义)，而当简子把它们一一射死之后，“帝甚喜”，并赐给简子两筒箭(象征天赐

权力）。最后，上帝对简子预言，晋国“七世”之后必将衰亡；而嬴姓的势力（简子姓嬴）将战胜姬姓（晋室姓姬）的势力。上帝还给简子一只“翟犬”让他等儿子长大之后，“赐之”（这也有赐予威权的象征意义）。这个“梦”的神话，很可能是为赵氏参与三家分晋的夺权活动而张目的一种宣传。但从它的内容不难了解，当时关于“帝”、“帝所”及“百神”一类的信仰是相当深入人心的。否则，讲述、渲染这个梦就起不到宣传的作用了。

从这个梦境的神话可以看出，“帝所”和“百神”闪动着众神聚居的天堂和主神（“帝”）所属的众天神的影子，因而，具有了一定的形象性和神话叙事的潜在规模。但可惜，它的记载同样有古代中国神话的普遍叙事特征：简略含混，以至我们很难从中得出完整的神界图象和清晰的神话脉络，因而也就无从觅取关于众神之天的进一步信息。所以，这个故事里出现的“帝”、“帝所”、“百神”等，只接近印欧式体系神话的萌芽形态。即便在较系统的历史神话——古史传说系列——中，言简意赅、语焉不详，也是十分引人注目的。这种叙事方面的特征，可以用来部分地解释，宗教至上神观念逐步转变为体系神话上的主神形象这一各民族文化普遍遵循的规则，何以在古代中国遭遇到明显

的挫折和“例外”。

4-3 自然之神及其他

从现存的文献上考索，殷商时期还没有出现有关宇宙起源的神话，天神与始祖的世界开始分离的神话，天灾与救灾的神话也都尚未记录。这表明，即使这些神话在商代曾经产生并传播，但在仪式上的重要性与普遍性也还没有重要到在各种文献中出现并被传承下来的程度。① 毫无疑问，这种神话类型上“缺砖少瓦”的状况，使得完整的神界故事大厦无以构筑，众神的神际关系之网也因此难于编织造就，统率万神的主神也就更渺茫了。殷代神话的这种特点，是否随着历史的发展而逐步改观了呢？

纵观西周的神话与殷代的差别不小，但若孤立地从文献上看，西周也和商代一样，有氏族始祖神话、自然诸神的神话，但其他神话诸型则仍然迟迟没有出现。可见，古代中国神话材料的散漫特点普遍存在于各个时空，并非孤立于一时，或偶然于一地的。尽管殷周神话性质不同，但在神话类型的相

① 见张光直：《中国青铜时代》，三联书店1983年版，第251—257页。

对单调上，仍是相似的。相对于殷代和西周，东周神话的记录比较丰富，这也许和春秋时期“学在官府”制度的衰败、私人掌握文化工具的历史性变革有关。总之，现存文献中的原始神话材料，大都可以上溯到东周时代，其中比较著名的有《楚辞》、《山海经》以及诸子散文和历史散文中的若干神话文字。

东周神话的类型相应丰富一些，但始祖神话依然占据主流位置，因为古代社会的生活仍然受到“亲族团体”（即封建家族网络）的多方控制，“亲亲”的伦理原则，成为封建社会生活的指导思想。与此相一致，不同的典籍和各个作者之间关于神话形象及其谱系的叙述往往是矛盾的，混乱的，①全视他们自己的社会政治需要而定。以致现代的研究者们，很难就许多基本的问题，形成比较一致的看法。在那种社会环境中，神话的记录归根结底是为了“荣宗耀祖”，用以加强本家族集团的心理优势和实力。中国神话的复杂经历显示，神话并不是一种孤立的“精神现象”，也不是简单的生产工具——而是上古时代世界观的投射。只有结合社会的政治背景（而非局限于生产方式）考察神话

① 参阅丁山《中国古代宗教与神话考》中的考证。龙门联合书店1961年版。

的形态，才能破译其秘密。

联系到中国的实际，神话中的神祇竟是以家族团体为中心的氏族起源（而非人类起源）神话，因而成为一个特别繁荣的大宗。这种领域狭窄的神话，所反映的社会生活面有限，所表现的社会关系多呈单线性而非交叉性的——很容易与古代望族的起源传说混同起来，最终落实为宣扬某个显族的神异诞生。这些神话的中心内容，多半是叙说有着奇特命运的祖先，他们被认为起源于某个原始图腾（而非人形的天神），但本人最后变成一位杰出的世俗领袖（氏族始祖）。这类神话的大量产生、发展、流传、演变，强化了古代中国宗教神话向历史神话的转换过程。古代中国人似乎把自己的想象力更专注地集中于此；相形之下，神话的其他方面，即使最古老的自然诸神的神话，也只有一些神祇的名号，以及关于他们“粗浅观念”的残章断简流传下来。

4-4 人类始祖的来历

如果要寻觅中国神话中最初的人类始祖，现代人可以一直追溯到伏羲、女娲。但是，古神话本身

以伏羲、女娲的婚配生殖故事为主题的神话，却是相当晚出的——在上古时代，他们还是各自独立的，并非始祖神祇——经历了从两汉到唐代的漫长过渡，直到唐朝末年李冗的《独异志》，才有了较为完整的记录。① 这一具有全民族甚至全人类意义的生殖故事虽然突破了氏族起源（始祖）神话的流传巢臼，但因其时代过于晚近，很难确认它是纯粹的中国上古神话，也很难证明它没有受到历代的来自其他方面的影响，譬如印度的婆罗门教或佛教以及唐代大量流布中原的其他宗教，如基督教（"景教"）等等。

在古史传说的序列中，比黄帝和蚩尤等原始古神排得更前的伏羲和女娲，是在秦汉以后的造型艺术里开始大量出现的。而在先秦典籍里却提及不多，其份量远远比不上关于黄帝与蚩尤的神话故事。这一缺乏始祖神话、更缺乏完整的创世神话系列（包括人类起源神话）的文化现象十分突出。

至于伏羲与女娲的关系，值得注意的是：就先秦时代的记载看，伏羲与女娲根本没有什么"关

① 原文如下："昔宇宙初开之时，有女娲兄妹二人，在昆仑山，而天下未有人民。议以为夫妻，又自羞耻。兄即与妹上昆仑山，咒曰：'若天遣我二人为夫妻，而烟悉合，若不，使烟散'，于烟即合。其妹即求就兄。乃结草为扇，以障其面。今时取执扇，象其事也。"

系”，只是到了汉代，他们才被画在帛画上或刻在石碑上，成为两个有关联的人首蛇身的神话造型。他们似乎是兄妹关系，东汉应劭的《风俗通义》有这样的记载：“女娲，伏羲之妹”。① 或是君臣关系：“女娲、阳帝，佐宏戏（伏羲）治者也”。② 尚不是正式夫妻，更无始祖应有的生殖内容。

到了唐代，这两位古代神祇的关系摇身一变，成了“夫妻”。第一次的记录出现在中唐时代诗人卢仝《与马异结交》诗里：“女娲本是伏羲妇”。③ 第一次确认了伏羲与女娲的夫妻关系。这已是印度文化（佛教及其神话）大举进入中国八百年以后的事了。到了唐代末年，在李冗《独异志》所载的神话中，才成为比较完整的“人类再生神话”型的夫妻关系。他们的结合，开创了中国神话人类历史（而不仅是民族起源）的新纪元。但这离鲧禹洪水神话的产生、流行已有一千六百年了。

从汉代到唐代的漫长岁月，是民族大融合、文化大交流的时代，在这一雄浑的背景下，伏羲和女娲的关系从兄妹、君臣变成了夫妇和人类的始祖；从人首蛇躯变成了完全的人形。其中，自然不乏对

① 《路史·后记二》注引《风俗通》。
② 《淮南子·览冥篇》高诱注。
③ 《全唐诗》卷三，第88页。

外来文化的吸收。与此进程同步，出现的是他们神话地位的不断升高。伏羲在汉代以后受到越来越盛的崇拜，在从李唐王朝至清代的一千多年的时间里，他在国家祀典里占有稳固的地位，① 尽管关于他的种种神话传说仍然互相矛盾，并未融合成为一个顺畅的系列。

4-5 神的风格与族系

与许多民族神话中对神的性爱场景的渲染——错综复杂的血婚与多角曲折的“婚外恋”——相反，古代中国神话对于神的性爱故事，不仅绝少大事夸张，就是涉及一下的也为数不多。就人类的社会发展而言，每一个民族都经历过群婚、性关系相当自由的阶段；但对这段历史的回忆与传说，“反映”在中国神话中，则是简约、朦胧、轻描淡写的——每一个神或英雄都持身拘谨，并为了某种高于自己的道德规范活着，即便是神话传说中的“反面角色”——肆意破坏的共工、蚩尤等凶神在私生活上也是很少瑕疵的。

① 参见钟敬文：《马王堆汉墓帛画的神话史意义》，载《中华文史论丛》，1979年第二辑。

中国神话里虽有“鲧腹生禹”或“简狄吞卵生商”之类的生殖内容；但与其他民族神话中的类似内容相比，其描述显然是克制的、零星的，绝无铺张的渲染或细节的描写。

被认为是古代中国神话中最突出的放纵者之一的著名射神——羿也许算得是一个例外——不仅纵情于田猎、酒浆，而且与河伯的妻子有一段讲不清楚的浪漫故事。就因此，引得屈原大惑不解：“帝降夷羿，革孽夏民，胡射（射）夫河伯而妻彼雒嫔”？①但是，羿与河伯妻偷情的故事究竟怎样，古代的神话叙事再没有说明与解释，它们可能是被省略了，但也可能从来就没有“发育完全”。就连这类故事的数量、涉及范围、叙事内容、语言及情节，也是“精而又精”，往往留有许多模糊之处。

与上述伦理化了的中国式严谨相一致，上古神话中，神的家系跨度很小，呈现出显著的区域性局限——各个原始神祇的自主性和独立性特征引人注目——也未有一个全宇宙的主神君临世界。未被历史化的天神是相对自由的，许多神祇独来独往，各行其事，没有明确的归属关系——从而使整个神界显得零乱和缺乏系统。这种状况和局限，对中国神话和宗教的发展产生了重大影响，相应构成了具有

① 见《楚辞·天问》。

典型中国风格的“散漫”特征。

中国的天神地祇们，不仅缺乏风流行迹，而且也没有通过广泛的生殖行为勾连神际的多层关系——组成一套紧密的神际之网。但总观上古神话，却不难发现有许多各主一方的区域性“主神”或各个民族的始祖神。在《山海经》中的某些片断上，记载着一些“小型神谱”。这些小型神谱与《五帝本纪》中的“族系”十分相近，只是带着更多的宗教神话（而非历史神话）色彩。

“有人焉，鸟喙，有翼，方捕鱼于海。大荒之中，有人名曰鹿头。鹿妻士敬，士敬子曰炎融，生鹿头，鹿头人面鸟喙，有翼食海中鱼，杖翼而行……”

（《大荒南经》）

“有寿麻之国，南岳娶州山女，名曰女虔。女虔生季格。季格生寿麻。寿麻正立无景（影），疾呼无响。爰有大暑，不可以往”。

（《大荒西经》）

此外，还有一些“历史化”程度深些的片断：

“伯夷父生西岳，西岳生先龙，先龙

是始生氐羌，氐羌乞姓”。

（《海内经》）

这些神话叙事讲述了“氐”、“羌”等民族的起源，在神话研究和历史研究中，具有相当的参考价值。但它们并不构成严格意义的“故事”。还有的则侧重于描述文化英雄的家系：

“炎帝之孙伯陵，伯陵同吴权之妻阿女缘妇，缘妇孕三年，是生鼓、延、殳。（殳）始为侯，鼓、延是始为钟，为乐风。

黄帝生骆明，骆明生白马，白马是为鲧。帝俊生禺号，禺号生淫梁，淫梁番禺，是始为舟。番禺生奚仲，奚仲生吉光，吉光是始以木为车”。

（《海内经》）

中国封建社会的基础是大家族势力，因此，家族观念在人们的价值表系上据有主导地位。所谓“圣人以孝治天下”的思想，即是为了顺应这一习俗而提出的统治原则。因此，生殖行为大都局限于族内，缺乏有关人类共同起源的神话，而且也只有繁衍的抽象序列——没有过程和细节描述。可以看

出，这种族系的跨度有限，远未扩展到整个文化圈的宽广度。

这些小型的族系虽各有特色，有的材料还具有更原始、古朴的风貌，呈现出多样化的风格，但它们共同的、关键的一点却是：各自并不能构成自循环的体系，而加到一起也并不等于一个统一的普遍神系。即使将所有的族系群或《山海经》及其他古籍里的一切族系堆在一起，依然形成不了以主神为首的具有内在一致性的、互相协调的神际关系网络。甚至没有一个全中国民族或全人类从中诞生的神话始祖神。类似始祖与主神关系的神话也属“空白”。

4-6 系列及出路

主神的缺乏、神祇族系的狭窄，加深了上古神话的零散性。某些现代研究者力图用印欧式的系统观念来弥补中国神话的这一“缺失”。他们面对着与主神的缺失相对应的神际关系模糊，众神身份重叠、矛盾，神祇职能混乱等系列现象，花费了好几十年的光阴，希望从这些相互缠绕的乱麻丛中，清缕出一个大致的神话轮廓。

有的学者主张："现存的中国神话只是全体中之小部，而且片断不复成系统；然此片断的材料亦非一地所产生，如上说，可分为北、中、南三部；或者此北、中、南三部的神话本来都是很美丽伟大，各自成为独立的系统，但不幸均以各种原因而歇灭，至今三者都仅存了片断，并且三者合起来而成的中国神话也还是不成系统，只是片断而已"。①从而把《女娲补天》、《愚公移山》等算作"北部神话"，把《楚辞》和《山海经》等古籍中大量出现的神话归入"中部神话"，而著名的"盘古开天地"，则算作"南部神话"中的"仅存者"。这种区分的依据是从分析神话所反映的气候条件和神话所表现的地理背景得出的。如果局限在对独立神话的片面研究上，不能说毫无道理。然而据此推断体系神话的全面实况，则推测的成份似乎太多。所以学者用了"或者"这样的猜测语气。

另外有些学者则倾向采用"炎帝系"与"黄帝系"的两分法，依照这种分法，许多神话形象和传说人物都可分别归属炎、黄二系，如蚩尤、夸父、刑天、共工可归入炎帝系，而与此对立的颛顼、帝喾、帝挚、帝尧（以及禹等）则构成黄帝系的主

① 茅盾：《神话研究》百花文艺出版社1981年版，第159页。

干。① 依照对古代中国神界的这种分类，黄帝对抗炎帝的“阪泉之战”以及随后爆发的黄帝镇压蚩尤的“涿鹿之战”，类似巴比伦神话中天神与神怪两大神族之间争夺宇宙霸权的斗争。这一斗争演为“巨人之战”的宏大场景，即后起的人形神族反对动物形体的古老神怪的革新斗争。从历史分析的角度着眼，炎帝系的神话源自“凤鸟图腾部落”，而黄帝系的神话则源自“龙蛇图腾部落”。两大神话族系的斗争、厮杀，被认为是古代部落联盟之间的竞争在神话中的变形表现。

尽管可以对阪泉之战以及更为生动的涿鹿之战作出诸如此类的新理解，但是，这种两分式的“帝系”依然无法概括上古时代丰富但往往零乱的神话材料。许多著名的神话人物，如西王母、女娲、女丑、天女魃以及著名的四方之神和各种自然之神间的神际关系究竟如何，她们与炎帝或黄帝之间到底是什么关系，以及“五帝”的互相关系意味着什么？凡此种种，探讨到如今仍然没有定案。更须注意，“炎、黄”二系不纯粹是神话上的分界，它与历史发展的线索（或实有或想象）纠缠在一起了。炎、黄两大神话体系的形成，其实与中国文化圈内部势

① 参见袁珂：《神话论文集》，上海古籍出版社1982年版第96页。

力的相互消长关系颇深。所以，炎、黄两系的斗争在性质上与巴比伦神话中人形新神族反对神怪老神族的神界“内部革命”不同；也与波斯神话中善神与恶神的对立不同。

从考古学角度看，中原原始（史前）文化可分东西两系：“彩陶文化由西来，黑陶文化由东往，以两文化之交流融合，乃生殷墟之高度文化。……尧与颛顼（一帝）本为周人西戎之上帝，舜与帝喾、太皞、帝俊（亦一帝）本殷人东夷之上帝；东、西神话既相混杂，于是皇天上帝有二；上帝不能有二，因生尧舜禅让之说；尧舜禅让本为神国之故事。……古史传说中的五帝传说本东、西上帝神话由分化而组合；夏史传说则又由东、西下后神话之分化与组合。地上之东、西民族既相融合，于是天上之东、西神国亦相合并矣”！①

中国上古神话在构成及来源上的这种二元性质，表明神话在其生成期，是一个开放的文化系统。事实上，根据最近几十年神话及考古研究的新进展，中国原始文化本不只东、西二元，更有南、北之分，具有鲜明的多元性质。许多现代少数民族神话的内容显示，它们与中原神话、甚至与秦汉古

① 见杨宽：《中国上古史导论》，第二篇第四节，载《古史辨》第七册上编。

籍神话，有着密切的亲缘关系。另方面，古史传说虽由上古神话演递而来，但既然采取了“历史”的形式，就不可避免地带上了历史事象的若干属性，而与上古宗教神话的原始样态和性质，已经不可同日而语了。以炎、黄两帝为代表的二元神话系统，后来进一步发展为五方天帝（然后才演化为历史化的“五帝”传说）的系统，形成了关于东方青帝、南方赤帝、西方白帝、北方黑帝、中央黄帝的若干神话。这种神界场景，离开以一个主神为前提的明晰的神际关系，更为遥远了。“五帝”观念对汉以后的宗教祀拜和文化观念，发生过广泛的影响。这似乎与其他民族的宗教神话由多神到主神的历史发展背道而驰。

古代中国神话的这些特征，除与中国社会和历史发展的特点关系甚深，还与中国古代语言文字的特点，以及由此形成的思维特点结下了不解之缘。中国古代文字形成了举世无双的庞大表意（“六书”）系统，其特殊性众所周知。这种特点对神话及各门类命运影响深远。中国古代文字难以掌握的程度，无疑加深了记载神话时的困难。尤其，学习这种文字的艰难，大大限制了智者把更多的精力花在发展叙事艺术的方面。此外，还为后代理解这些记录增加了很多麻烦。

"文词的残缺不全所造成的困难，由于中国古代语言的特性所决定的语言学上的困难而大大加深。……文献A中的象形文字X，在文献B中，看起来象是象形文字Y；而Y在文献C中看起来又象是象形文字Z；那么，X和Z便可以互相替代。许多中国学者用这种寻求方法，在解释古代文献方面创造了奇迹。但同时，这种方法的滥用，却使得他们得出了完全不可靠的结论"。①

此语道破了中国神话研究存在的一大弊端。由于两千年来的经学的传统，使人染上了不同程度的"文字崇拜"和"符号迷信"。王安石曾对此感叹说，"尽信书不如无书"！神话研究的进一步深入的最大障碍在于，忘了或故意不理会古代神话原是某种"错误"的产物，是非理性意识的结晶；因此，拘于文献学的单方面"考证"、"破译"，结果是离开其原始涵义越来越远。唯有参考神话其文化大背景，考证才有意义。考证的目的不是别出新说以动视听，而是阐释神话作为文化之源的种种奥秘。

确定主神和清理神系的诸多努力，固然开阔了思路，加深了对古代神话的多样化理解，但在古代

① 杰克·波德：《中国的古代神话》，程蔷译，载《民间文艺集刊》第二集。

中国神话现存材料的迷津中，至少还没有找到一条可靠的线索。我们还没有发现一个全宇宙性的主神；我们还没有找出普遍的一统神系。因为说到底，尽管有记录时的极大困难和理解时的诸多麻烦，但根据种种迹象判断，这样的主神和神系在中国上古神话中并不存在。中国神话，由于综合的历史发展和起源上的特点，终于具有了与印欧神话全然不同的形态。正如重直觉的中国文化与重分析的印欧文化，具有全然不同的形态。

盤古

第五章
混杂的场景

5-1 主题的变迁

古代中国神话所发生的“分裂”现象，并非生而有之。纵观其他文化圈，世界各民族的神话造型，无不经历了从动物向人形转化的漫漫历程。古代中国神话的特殊性仅在：最终没有造就类似印欧神话那种具有人形、人性的完整神格，而是依据伦理原则，把超自然的宗教神话改造成为合乎历史因果关系的古史神话。其结果不是神权国家式的帝王上升为天神，而是中国式的天神下降为“人祖”。比如，黄帝这一古代夏族的“上帝”，在“古史传说”里化成了“人文初祖”。神祇的神格与帝王人格的混同，是史官文化的本质之一，是使史官文化的“理性主义”区别于近代理性主义的哲学依据。

它使古代中国的世俗性文化不同于近代以科学精神为基础的世俗性文化。同时，也对古代中国神话的整体面貌，发生了强烈的反作用。

就现存材料看中国上古神话的主题，比较集中于灾难、救世、文化超人等方面，而在创世和征服型超人（它的集中表现是“英雄史诗”）方面，则只留有极少的材料——这表明中国神话确曾有创世神话和英雄史诗的成份，对后人有提示作用；但要从中发掘并探明创世神话和英雄史诗的概貌，则极为渺茫。在神话文献上，有关人类起源的内容则出现甚晚，且极其零碎。种种迹象显示，“主题的变迁”很可能是使古代神话文献形成其主要特征的重大因素之一。

在其他民族的神话中占有极大比重的有关“宇宙开创”（创世）的主题，在中国先秦时代，仅有两条有关“女娲”的材料遗留下来，而且还过于简短，含义不明，很可以认为别有所指而与创世无关：一，“女娲有体，孰制匠之？”可以看出，诗人屈原也由于搞不清女娲神的来历而感到困惑——否则就不会在《天问》中发出这样的疑问了。二，“有神十人，名曰女娲之肠，化为神，处栗广之野。横道而处”。① 在这段文字中，“女娲之肠”

① 见《山海经·大荒西经》。

并不被认为是一个人或一位神，而是“有神十人”！但他们经过怎样的变化、如何又一次“化为神”、并在“栗广之野”住下来？没有人知道，在其他神话文献中也未提及。他们住下来以后的情形如何，也就更不得而知。

综上所述，可以说先秦典籍中没有完整的创世神话，更没有女娲创世的任何说明，只有关于创世的一些神话痕迹。只是到了汉代，女娲被推为“三皇”中的一位以后——并在传说的序列中排在“五帝”之前——有关女娲的神话才具有进一步的创世性质。王逸因此在《楚辞集注》中写道：“女娲人头蛇身，一日七十化”。许慎在《说文解字》中也提到女娲是“古之圣女，化万物者”。所谓“一日七十化”，很可能指她化生万物的一般节律。这些汉代记录的神话，初具“化身神话”的一些特点，但还并不构成严格意义上的化身神话——它没有交待女娲的来龙去脉，又缺乏叙事要素，故而显得颇为含混。在这种含混中，埋藏着主题变迁的不少痕迹。

当我们进一步比较、研究有关女娲神话的种种材料时，自然不难发现：具有创世因素萌芽的“化万物者”女娲，与炼石补天、再造人类的女娲，实具不同的身份和神格。前一个女娲，尽管身份暧昧

面职能含混，但多少有些接近希腊神话中的“地母盖娅”，她可能是母权社会的重要崇拜对象；但后一个女娲，却类似希腊神话里的普罗米修斯及其儿媳皮拉，带有人类的救助者与再生始祖的性质。显然，前一个女娲与后一个女娲的神话之间，发生了某种主题变化，尽管两个神话一起附会到女娲神的名下。

关于女娲的众多神话——后来还包括了以其配偶的身份重新出现在神话中的始祖伏羲——从来都不具有宇宙开创者的身份。根据种种迹象判断，她（和他）只是在宇宙的轮廓业已形成、天地已经开辟的情况下，化生万物、普及文化的“圣女”（和圣女的配偶）。她（和他）不是造天设地的神祇，只是重新调整世界秩序或再生人类的神或超人。这表明，主题的变迁，还是有其特定的限度。

主题的变迁，不仅发生在同一位神祇及其神话中，也发生在更广泛的领域内。这暗示，神话的主题变迁，还是神话的讲述者、记录者兴趣转移的结果，因而在某种程度上反映了文化思潮的变幻。例如，与先秦时代缺乏创世神话的完整记录相反，西汉时代开始有了著名的盘古创世神话。它出现于公元三世纪的三国时代。这时，在汉代纬书中被列为“三皇”之一的女娲，开始退居远古神祇的第二

位，而历来名不见经传的“盘古”，一跃而为宇宙的开辟者：

> “天地混沌如鸡子，盘古生其中，万八千岁。天地开辟，阳清为天，阴浊为地。盘古在其中，一日九变，神于天，圣于地。天日高一丈，地日厚一丈，盘古日长一丈。如此万八千岁，天数极高，地数极深，盘古极长。后乃有三皇。数起于一，立于三，成于五，盛于七，处于九，故天去地九万里。”①

这个神话的新颖之处，在于它不同于以往的中国神话材料：既带有清晰的创世性质，又表现出神话讲述者、记录者对宇宙起源问题的强烈兴趣。这个突然出现的盘古创世神话，与印度神话中的宇宙开辟神话不乏相似之处：

> “最初，此世界惟有水，水以外无他物，水产出了一个金蛋，蛋又成一人，是为拍拉甲拍底，实为诸神之祖。”②

① 见《艺文类聚》卷一，引吴·徐整《三五历纪》。

② 转引自茅盾·《神话研究》，百花文艺出版社1981年版第164页。

我们知道，三国时代佛教已在中国流行了大约两百年之久，在这期间，印度的神话传说随同佛教的广泛布道活动，一起流入中土并影响中国士人的世界观，是情理中事。尤其能说明问题的是，类似盘古神话的“创世纪”，在先秦时代并未见诸文献，因此难以形成类似的“传统”。可是盘古神话却书卷气颇浓，很不象是直接从民间口头采录下来的神话。鲁迅在《中国小说史略》中曾就此写道：“天地开辟之说，在中国所留遗者，已设想较高，而初民之本色不可见。”① 这种“设想较高”的书卷气既不来自中国先秦文献，那又来自何处？一个可能的答案是：来自印度的经典。而这，是有神话上的相似性以为依据的。

盘古神话的出现，及被记录在案，不论其动力来源如何，其出现本身即意味着中国文化心理所关注的重大问题，已有不同。也就是说，在中国有系统的文字记载的历史时代开始一千五百年之后，距古代神话意识普遍衰落的时代也有几百年之久——创世问题才成为神话力图阐释的谜，而且这神话中已混入多种高级哲学的观念了。退一步讲，即便肯定盘古神话是古代中国土生土长的创世神话，并早

① 《鲁迅全集》第九卷，人民文学出版社1973年版，第159页。

已在民间广为传播——那么，晚见载籍的情况同样表明，当时掌握记载手段的文化阶层，在内心深处对此持有一种漠不关心的态度。

这种文化态度影响深远。首先，它导致了（或加重了）开辟神话记载稀少的状况；其次，女娲、盘古以及各种原始（或晚出的）神祇们的神际关系，也因为缺乏始终一贯、从开天辟地讲起的神界故事系列，而变得断断续续、含糊不清。

5-2 角色的移位

神话中具体故事情节的不完整、互相抵牾的记叙，还突出表现为“角色的移位”。所谓角色的移位，是指神话角色在不同记叙中的不固定，如一，同一类神话事件，往往被附会到不同的神话人物身上。二，同一名号之下的神（如女娲），却常常具有不同的身份与职能。

西汉初年，《淮南子》问世，其中则把救世的功绩归于女娲，赋予她以引人注目的救灾英雄身份：

“往古之时，四极废、九州裂，天不

兼复，地不周载，火爁炎而不灭，水浩洋而不息；猛兽食颛民，鸷鸟攫老弱。于是女娲炼五色石以补苍天，断鳌足以立四极，杀黑龙以济冀州，积芦灰以止淫水；苍天补，四极正，淫水涸，冀州平，狡虫死，颛民生。”

（《览冥训》）

引起这场救世行为的灾难是什么？没有交待。记录者似乎根本不关心这类渺远的问题。由于文献上记载的这一灾难的直接原因是“四极废”，所以有人猜测是共工争帝失败，发怒撞折了天柱（天柱一般被假定为四根），导致天地间秩序的失调与自然界种种灾难的来临。但这一假设不能确立无碍：《列子·汤问》篇里明确记载了“昔者女娲炼五色石以补其（天）阙……其后共工氏与颛顼争与帝，怒而触不周之山……”。事实上，这两个故事的顺序应是：女娲炼石在先，共工折柱在后。当然，女娲时代所发生的“四极废”灾难的起因，在神话的叙事中依旧是没有交待的。

这里，有一个现象引起了我们的注意——女娲补天治水、击杀猛兽凶禽的英雄事迹，与同一本《淮南子》所载的射神羿的传说有类似的地方：据

《本经训》，古代“容成氏”的时代，天下一派太平景象，宇宙各层畅行无阻，万物和睦，人类与虎豹、虺蛇和平共处，但是何以如此，却“不知其所由然”。到了帝尧的时代，同样原因不明的新情况又来了：十个太阳发疯般地一起出来，“焦禾稼、杀草木，而民无所食。”于是，尧命令羿“上射十日而下杀猰貐”，为民除害立功之后，尧被人民拥戴为天子。

显然，这里的帝尧与《尚书·尧典》中的帝尧之间，发生了很大的角色移位，以至不能被认为具有同一的身份与职能。同时，在尧被人民拥戴为天子和尧命羿除灾的叙事之间，仍有未予解释的问题：尧与天灾及羿之间到底是何关系。好端端的一个世界，到了尧的时代突然陷于灾难——对这一重大变化竟没有作出一点解释。尧为什么有权利支配羿的行为？难道尧在羿射十日之前已是天下的共主了？正相反，神话中说，他还是靠着羿的功劳而被人民“置为天子”的。因此，这里的羿与《天向》中被上帝派到人间扶助“下国”的射神羿之间，也有移位发生。

多种迹象显示，那个讲述补天、止水、杀死猛兽凶禽等英雄业绩的女娲神话，很可能是女娲神的地位上升之后，发生的一种典型的附会现象：把原

来分属禹和羿的事迹，一起重叠到女娲这位古神身上。从先秦文献言，羿是下凡人间、射落十日、闯荡四海、为民除害的远古超人，与大禹并列为治水治旱的两大救灾英雄。而女娲，在先秦文献中却没有类似的英雄业绩。但东汉末年尚未脱离动物（蛇）形态的女娲神，比起两汉时代已经彻底历史化的禹和羿来，无疑具有更大的神圣性和神秘性。因此这种附会的发生有助于加强神话在流传过程中的吸引力。

这种附会是一种典型的角色移位。如果仅用女娲神话反映了“母权意识”来解释汉代神话何以赋予女娲以重要的救灾英雄性格，是不通的。——难以想象，严格恪守父权意识形态的《淮南子》作者（这时，淮南王的势力正为了维护贵族的父系继承权而向中央集权势力作斗争），会在自己的经典著作中收录“母权意识”的结晶！

角色的移位还体现为有关同一角色的神话，错落到不同的神话年代里，并据此把同一角色编入不同的神话剧，悄悄给予他一种新的面目。试以共工神为例。关于共工的时代，在同一部《淮南子》中，就有两种截然不同的说法：一说是在“舜之时”，一说是在“与颛顼争为帝”时。舜与颛顼的神话年代相去甚远，但同一部书里的神话竟将两个

时代撮合到一个神身上，可谓矛盾殊甚。而有关女娲的神话亦与此同质：他们在不同的记载中，具有不同的身份并形成不同的、往往互相抵触的故事片断——变奏着移位的音响。

从水神共工的神话使命入手，我们还可以分析出一些更深层的谜。共工发动洪水的神话，记录于西汉初年，而鲧禹治水的神话却在西周初年就有流行，二者的逆向时距近千年。治水神话可算作中国载籍上最古老的神话。作为著名的“灾难——救世”神话主题，叙事序列似应先有洪水发作，后有洪水治理，但实际上却正好相反。在这个神话中，反映着中国神话的普遍特点：洪水灾难的原因不清楚；治水和救世的内在含义不明朗；上帝在“灾难——救世”的神话主题中的地位和作用颇为模糊；神话没有说明，上帝何以对治水英雄发生态度转变。

下面我们逐层分析这些问题。关于洪水的起因，《淮南子》上有两条材料可以参考：

> “舜之时，共工振滔洪水，以薄空桑”。
>
> （《本经》篇）
>
> “昔者共工与颛顼争为帝，怒而触不

周之山，天柱折，地维绝。天倾西北，故日月星辰移焉；地不满东南，故水潦尘埃归焉。”

（《天文》篇）

孤立地看，都把洪水的原因与水神共工联系了起来。可是，共工神又为何要发动洪水呢？第一条材料未作丝毫交待，第二条似乎解释了起因：“与颛顼争为帝”。但细细玩味这段文字，即可明了，这并非是用来解释洪水的直接起因，而是泛泛解释中国地形何以西北高、东南低的。所以，它所描述的不是一时性的洪灾，而是永远固定的地理特征。即使再结合其他文献去探明洪水的真正起因，也是十分困难的——上古神话对此根本未予说明。

治水业绩的内在含义，在神话中同样是不清晰的。当然可以说：大禹治水使人民免除了许多苦难，为文化发展铺平了道路，对社会贡献极大……。但这也只能说是历史式的“内在含义”，并不合乎神话思维本身的原始意韵。

在其他民族的洪水神话中态度鲜明、一贯的上帝（或其他的神），在中国神话中却态度暧昧、矛盾，他先是反对鲧的治水事业，后又支持鲧的儿子禹去制胜洪水。这是为什么？难道仅仅因为鲧为治

水而窃取了他的“息壤”？这些疑问，在神话文献中找不到答案。

综观上述，可归结为一点：各个洪水神话和洪水故事实际上是孤立的，各个故事片断并没有组成一个具有内在一致性的完整故事序列，因而，根本无法显示整个故事的前因后果。正因如此，在这大堆散漫的材料中所留下的“角色移位”的现象，惊人地丰富。形象地说，神话在流传演变过程中发生的这一现象，类似于摄取物体的影像时，物体的移动和摄影速度之间的差距。结果是摄影（与神话记录）的层次不清、映像重叠、以致一片模糊。神话的记录，同样由于类似的移位而从总体上模糊不清了。

5-3 错落的映像

原始观念在口头流传中，经过了漫长的“曝光”，映像与层面日渐变化，“人的因素”在神话中的不断增长，最后凝成历史化的形式，把远古神祇改造为近古历史人物。这为神话角色的持续移位，创造了新的机会：

> “神话的妖怪共工以一个笨拙的、曾引起水灾的官吏的新姿出现。……共工与鲧的传说则是古中国史官的‘爱凡麦’主义（即历史化）的幼稚方法表现得最清楚的传说之一。”①

可以说，仅仅用“幼稚方法”来解释这一文化史现象是远远不够的；实际上，古代中国人文意识和历史意识的觉醒，正是通过这些充满神话性质的“古史传说”第一次透露出来的。而共工神的上述变迁，也在一切远古神祇——近古帝王的身上重演着。炎、黄二帝，颛顼、帝喾、尧、舜、縣、禹，都是这么过来的。

深入探察被封建的历史观视为神圣的一切，当能发现“历史”景观如何由宗教的信念演化而来，而它们的共同背景，则是被今人叫做“神话”、被古人奉为真理的意识形态。据交叉研究的成果，中国历史上最古老的帝王本来就不是作为现实存在的“人”，而是来自原始文化意识深处的一群神怪：

（一）原本为具有上帝身份的帝王者：帝俊、帝喾、帝舜、太昊、颛顼、帝尧、黄帝等，是古史

① 马伯乐：《书经中的神话》商务印书馆1923年版，第47页。

神话中为民表率的“众帝”。

（二）原本具有社神身份的王侯：禹、句龙、契、少皞、后羿等是部落祖先。

（三）原本具有稷神身份的伟大始祖：后稷，既是农神又是周族始祖。

（四）原本渊源于日神、火神的“历史人物”——炎帝、朱明、昭明、祝融、丹朱、噩叔、阏伯等一批身份复杂的帝王或官吏。

（五）有着河伯、水神渊源的玄冥、冯夷、鲧、共工等，是人格化的英雄。

（六）有着山岳之神渊源的四岳、皋陶、伯夷、许由等，是重臣或隐士。

（七）有着金神、刑神、或收神等渊源的王亥、蓐收、启、太康等，是各个统治王朝的传说帝王或先祖。

（八）有着鸟兽草木之神渊源的句芒、益、象、夔龙、朱虎、熊罴等等，是《书经·尧典》中声威赫赫的职官。不仅三代之前的帝王，就连夏朝的开创者启及其继承人太康身上，都有从古代神祇转化而来的痕迹。①

深刻的“历史化”运动，悄悄隐去了这些远古

① 参见杨宽：《中国上古史导论》，第十八篇，载《古史辨》第七册上编。

神祇的动物形体，洗之心，革之面，变之为近古帝王。但在原始材料比较集中的《山海经》里，他们的形迹却有所披露：

> “黄帝妻雷祖，生昌意，昌意降处若水，生韩流。韩流擢首谨耳，人面豕喙、麟身渠股、豚止（趾），取（娶）淖子曰阿女，生帝颛顼。”
>
> （《山海经·海内经》）

照此谱系，帝颛顼当是黄帝之曾孙，他的父亲是怪模怪样的韩流神，祖父是体态不明的昌意。

在原始宗教中，盛行动物崇拜。因而一个神的动物形体，象征着他具有超人的特殊品质与能力。关于韩流神外形的描述，恰恰说明了他不同凡响。在《山海经》中，对韩流神的这番“特殊照顾”，是为了突出他的儿子、帝颛顼的神圣性。颛顼曾为整顿宇宙秩序、确立天地分层的长久之计——“乃命重黎，绝地天通，罔有降格（断阻神人自由交往）”。他建立了以北斗为中枢的天体秩序，“日月星辰之位皆在北维——颛顼之所见也。”①他充满神力，经常巡游自己的广袤领地：“乘龙而至四

① 见《国语·周语下》。

海。”①这样一位大神，有韩流那样的“神圣父亲”是很自然的。但颛顼的幸运，恰恰是韩流的不幸——过度鲜明、集中的动物神特征，妨碍了他顺理成章地过渡、易形为古帝王。所以，在《世本·帝系》的帝王世系中，韩流消失了，颛顼成为昌意的儿子（而非孙子）、黄帝的孙子（而非曾孙）。在《大戴礼·帝系姓》中，这种“突然消失”得到了再次印证——韩流隐形匿迹，不见了踪影！此间的奥妙，在于神话的历史化；在于历史神话的内在一致性（伦理原则）所具有的排它（宗教神话）性。

写到这里，我们可以从总体上对中国神话的大规模“移位”作出进一步的阐述了：古代神话经由“历史化”运动而“分裂”为原始宗教神话与新兴历史神话，即意味着相当部份的宗教神话向“古史神话”的“移位”。那些剩余的、未能实现这一转换（移位）的宗教神话，则作为富于动物遗形的遗存，而与新兴历史神话构成并立的“二元”。这种大规模的转换，也使置身于转换过程中的天神地祇们，获得了双重（甚至更多层面）的、错落的神话映像：一，宗教神话的，二，历史神话的，以及“交相映”式的。

如始画八卦的庖牺氏（即伏羲）、发明用火的

① 见《大戴礼·五帝德》。

燧人氏、建筑居室的有巢氏、发展种植业的神农（即炎帝）、发明丝织养蚕的嫘祖、创造弓矢的少皞之子①、以及创造发明不可胜数的黄帝（即“皇天上帝”）……这些人格化的文化超人——通过移位，由古代神祇演化而来。“文化超人”的辉煌业绩，在古代典籍中有着汗牛充栋般的记录。古籍对文化超人特别优容、注目，是由于历史化、人格化的文化超人，作为神的人化形式，比宗教化、神格化的神话形象，更易于被新兴的历史意识消化、吸收；在伦理图式的压力下，“神与超人于此变为圣王与贤相，妖怪于此变为叛逆的侯王或奸臣。”②

移位与错落的发生，一方面造成神话记录的层叠、混乱；另方面又为我们提供了丰富的文化史料；最后，赋予中国神话以一种特殊的“影影绰绰”。不，这不是东方式的“朦胧美”，而是一座需以科学精神予以探察的迷宫。

5-4 黄帝的身影

纵观古代中国神话材料，不难得出这样的印

① 《山海经·海内经》：“少皞生般，般是始为弓矢。帝俊赐羿彤弓素矰以扶下国，羿是始去恤下地之百艰。”

② 马伯乐：《书经中的神话》商务印书馆1929年版，第47页。

象：叙事要素薄弱，神际关系混乱；情节发展的线索模糊；异文多而内容歧义、相互抵触的现象比比皆是；等等。而所有这些，都由“主题的变迁”、“角色的移位”等神界的沧桑之变，演成错落的映像，而遗留到今日所见的材料中。在著名神话人物“黄帝”的故事丛中，变迁着的主题、移位着的角色，给神话故事的风貌留下的印迹，得到了进一步的确认。

黄帝，据诸多学者多方面考证，原从“皇帝”一词演化而来。古代神话中的“皇帝”，不是秦以后衍生意义上的封建政治首脑，而是原始宗教至上神“皇天上帝”的简称。后来，至上神“帝”随着中国文化在地域上和深度上的拓展（即“皇帝”，“皇是形容“帝”的伟大）分化成“五帝”（即东方青帝、西方白帝、南方赤帝、北方黑帝、中央黄帝），“皇帝”也就摇身变成了“黄帝”，在五帝中品级较高。①其余四帝，是从古代的“四方之神”转化而来。

历史进入春秋战国，黄帝也从宗教神话的至上神逐渐变成了历史神话的人文初祖，并因其崇高而

① 杨宽：《中国上古史导论》第四篇《三皇传说及其起源》，第五篇《黄帝与皇帝》、第八篇《五帝传说之起源及其组合》。载《古史辨》第七册上编。

被推认为中华民族的祖先，被推定为古代中国各个传说族系的共同渊源。因此，黄帝也象古史传说中的许多“人物”一样，具有两种身份与面目：一种是神，一种是超人。当然，不是一般的征服型超人，而是中国式的圣君贤臣、是具有超人能力的文化创造发明者。

漫长的文化变迁、多层的观念移易，使得地位如此重要的黄帝，在宗教神话和历史神话的各种说法中，获得了复杂、零碎、简略、甚至矛盾的性格与行迹，以致很难拼成一篇清晰而富有情节的故事。

战国时代出现的《韩非子·十过》篇里所记载的黄帝，显然是宗教神话色彩多于古史神话色彩：

> “昔者黄帝合鬼神于西泰山之上，驾象车而六蛟龙，毕方（一种神鸟，鸡身、人面、一足）并辖（依傍侍卫着黄帝），蚩尤居前，风伯进扫，雨师洒道；虎狼在前，鬼神在后，腾蛇伏地，凤凰覆上，大合鬼神，作为《清角》（古乐曲名）。”

黄帝在这里当之无愧地扮演着“皇天上帝”的至尊角色。他有“大合鬼神”的权柄，各种神祇也都自愿为其充任侍卫，“腾蛇”与蛟龙、“毕方”与凤

凰，这分别代表着中国文化的两大象征（龙与凤），也济济一时，极龙飞凤舞之盛。而且，“蚩尤”这个在其它神话材料中被列为黄帝最大敌人的恶神，在这里却担负着黄帝忠实的前卫之任！这里的蚩尤，与那个和黄帝作对而在涿鹿之战中被杀的蚩尤之间，好象没有什么共同之处。这要么是两位区别重大的神，同假“蚩尤”之名；要么是蚩尤神的神话在不同时间（与不同文化背景）下，发生了重大的变异。最有趣的是没有材料说明，在他的恶神身份和黄帝侍卫身份之间，到底经历了怎样的变化，以及二个角色互相的关系如何，它意味着什么……

也许，我们终究难以断定，往古的神界到底发生了怎样天翻地覆的事。但却可以肯定，在先秦文化界，发生了历史神话自宗教神话的脱胎而出、以及它造成了许多耐人寻味的叠影。

在《山海经·大荒北经》中，对同样一个夸父神，却作了两种完全不同的描述：一说他“与日逐走”、“道渴而死”；一说他因得罪黄帝，被黄帝手下的应龙杀死（蚩尤也同时被应龙杀死，这与涿鹿之战的神话不合）。这些记叙使夸父获得了两种不同的命运，前一种（入日而死）命运迹近英雄，后一种命运则形似叛逆。哪一个更接近夸父之死的

“真相”？丰富和零乱的表象显示，“神的故事”由于缺乏某种前后一贯的内在一致性，而难以形成一个完整、清晰的轮廓。现代的学者、作家“要将极零碎的神话片断缀辑起来，从中清理出个故事的条贯”，且又合乎神话的本来样态和含义，将是一项困难的事业。

近代的中外学者面对上古神话材料的这种混乱状况，做了许多有益的、尝试性的清理工作。但他们的经验却是：“如果依循着各种神话所反映的社会形态在社会发展史上的先后去整理神话”，“整理出来的将是”一种“各不相属的状态”。①而这，恰恰就是我们今天所见的古代中国神话文献的特征之一。这些神话尽管“混杂”，但却忠实体现了那些时代的精神，它较之我们现代再去按照印欧式的故事条贯而编制的神话读物，更真实，因而在文化史上更珍贵。

国际学术界也持有与此近似的看法：

> “（中国上古典籍中）没有可以称作神话的专门体裁，也没有一部可以从中发现记叙连贯和完整的神话文学作品。我们

① 袁珂：《古神话选释·前言》，人民文学出版社1979年版，第12页。

只能看到一些偶然提及的片言只语，以及分散在各个时代、各种观念的文献中的诱人的断简残篇。只有在极少的场合下，才能就连缀这些片断成为一个整体（即“故事的条贯与梗概”——引者注）的问题取得一致意见。”①

即使依照现代科学方法进行的“清理工作”，都难以从上古神话材料中找出一个“故事的条贯”。可见，它原不具备完整有序的神界故事系列。在历史意识发达较早的古代中国，象这样的故事系列，只能到被人目为历史的古史神话和历史作品中去寻找。而在原始（有浓重动物遗形的神格）的宗教神话中，只能见到丰富的神名及神话人物，他们有着多层的职能与行迹、不清晰的神格与形象——由此，呈现更近原始风貌的神话层。

神话作为民族（文化圈）口头传承的精神财富和民族命运的印记，它的内容与时推移、它的传播因空间变化而不断易形。因此，神话的活脑记录留有层累的、迁化的痕迹，原不足怪。不仅古代中国，就是其他古典文化圈，这种意义上的“变异”

① 杰克·波德：《中国的古代神话》，《民间文艺集刊》第二集。

始终是促成发展的有力因素。中国的“特殊”仅在：它的各种神话文献之间的矛盾与混乱达到了空前未有的程度，以致在此方面也构成了世界文化中休日的“例外”。

究其原因，是西周以后逐渐升据统治地位的史官文化洋溢着世俗化的现世精神，这不利于神界故事（因享有神圣性的保护）而相对稳定地流传，更不利于它的全面发展——在整个文化圈的大范围内（而非在某个氏族或某个区域内）逐步综合成系统化的神界生活景观。也就是，由于受到神话历史化运动早而强烈的冲击，古代中国文化圈内的各种氏族的、区域的神话发展趋势，发生了一个方向性的“逆转”——不仅没有可能向大范围的宗教神话系统实现其扩张，反而“退化”了——日益变形、消蚀于历史神话系统的结构中。而较纯粹的宗教神话，只能作为“遗存”散见各种世俗著作中。由于中国宗教神话由小范围（卜辞、《九歌》的内容所示）向大范围的扩张受阻，由于文化圈意义上的神话主神和宗教至上神久孕不育、胎死腹中，古代中国神话也就失去了统一的力量支柱和维持宗教神话结构基本稳定的网络，致使各种神话材料随风飘流，各种神际关系无所归依——终于使中国神话因其曲折的道路、复杂的性质而显得“矛盾百出”。

5-5 涿鹿之战的例证

黄帝与蚩尤在涿鹿（冀州）之野展开的战争，是中国神话里的重要篇章。它比“女娲补天”更富于戏剧性（冲突剧烈）；从神话序列上，又比“鲧禹治水”更早。“涿鹿之战”从象征性或从实质性着眼，对古代中国文化都有决定意义。如果黄帝战败、蚩尤胜利，那后来的神话—历史都得重新叙写。就其对古代社会现实生活的表现来说，这一神话主题，可能也意味两大原始集群之间，曾发生实质性的力量交锋。不论“涿鹿之战”的故事究竟是神话，还是某种程度的历史传说，都可以说是对文化现象（社会与心理两方面）的折射。即便它是纯粹的神话，也显然不是“自然神话”，而属于“社会神话”。它因此顺理成章地进入古史系统，并居于中国历史黎明的第一章节。

《山海经》中，黄帝和蚩尤是一对刀枪相见、生死相搏的仇敌：

> “蚩尤作兵伐黄帝。黄帝乃令应龙攻之冀州之野，应龙畜水，蚩尤请风伯雨师，纵

大风雨。黄帝乃下天女曰魃，雨止，遂杀蚩尤。”

（《大荒北经》）

“大荒东北隅中，有山名曰凶犁土丘。应龙处南极，杀蚩尤与夸父，不得复上，故下数旱。旱而为应龙之状，乃得大雨。”

（《大荒东经》）

这两段记载所述的故事大相径庭。前段说应龙奉黄帝之命用“畜水”法术攻击蚩尤，黄帝命令旱魃止雨破了蚩尤的“大纵风雨”，然后亲自杀死了蚩尤。后段则认为蚩尤死于应龙之手，至于应龙是奉黄帝之命还是擅自行动，则颇费猜测。旱魃、“天女”与黄帝是什么关系？风伯、雨师又为何站在蚩尤一边？黄帝的“畜水”既被“大纵风雨”击败，为什么旱魃一止住狂风暴雨，就能杀死蚩尤了呢？凡此，古代神话均未作出说明。

在汉代的纬书中，对上述问题也未作出解答，但却给予涿鹿之战的过程以一番新的风貌：

“黄帝摄政前，有蚩尤兄弟八十一人，并兽身人语，铜头铁额，食沙石子，造立兵杖刀戟大弩，威振天下，诛杀无

道，不仁不慈。万民欲立黄帝行天子事，黄帝仁义，不能禁止蚩尤，遂不敌。”①

这新的记载给人以两个新要点，第一，蚩尤不再是一人，而是一族；第二，黄帝不再是一个果敢顽强的战争胜利者，而成为优柔寡断的妥协者与失败者。这与传统记载的差异，特别引人注目。

到了晋代，有关这次战争的神话受了两汉科学技术观念的渗透，羼入了新的要素：

“黄帝与蚩尤战于涿鹿之野，蚩尤作大雾弥三日，军人皆惑，黄帝乃令风后法斗机作指南车，以别四方，遂擒蚩尤。”②

这其中，一是技术的因素——效法北斗星运转时柄动斗不动的“天机”（法斗机），创制了指南车这一首先用于军事目的的技术工具；二是社会结构的新观念。蚩尤一方的情况不明，但参与黄帝一方作战的不仅有神话人物“风后”，还有许多“军人”。“军人”是封建国家生活的产物，在原始时代，每个成年男性氏族成员，都必须参加战争，故

① 参见《太平御览》卷七十九所引《尤血河图》。

② 参见《太平御览》卷一五所引《志林》。《志林》，晋朝虞喜撰，原书已佚。

无军人阶层。神话转形为历史的另一个结果，是道德因素的增强：黄帝只是擒获了蚩尤，而没有杀他。这样，给人的印象是“仁义”了，但失却了上古神话的古朴原貌。

在神话的迁化中，时间的推进似不是唯一的动力。以什么方式来处理神话，似乎更为重要。当记录者有意将神话转换成史事时，神话可以在更早的时代失去神奇的要素。如西汉司马迁的《史记》就是这样：

> “蚩尤作乱，不用帝命。于是黄帝乃征师诸侯，与蚩尤战于涿鹿之野，遂禽（擒）杀蚩尤。”①

这里全不见“天女魃”和风后的踪迹，神话色彩已让位给“信史”之皆凿了。尽管它的道德因素（“仁义”）还不如晋代的《志林》那么强。

涿鹿之战复杂、错落的映像，给我们展示了一种奇观。它意味着，主题的变迁、角色的移位所形成的映像，是通过文化史之流的层层涟漪而透现出来的。记录神话的时代不同、区域不同，无疑加剧了这种混杂场景中的歧异性。如晋代的《志林》，就把当时的文化因素（技术因素和社会因素）悄悄

① 参见：《史记·五帝本纪》.

注入了神话之流。因此，在这里记载的一幕涿鹿之战的背景中，透露的却是晋朝的时代精神！同时，神话的变异，还与记录者的职业习惯有关，如司马迁就把黄帝与蚩尤之战全然历史化了。这显示了，记录者、改编者也能通过自己的特殊理解，而影响神话的发展形态；并进而影响民族的其他成员对这些问题的看法。

5-6 “少典氏帝系”

由于务实的历史意识的较早萌发，并据有流行的、统治的地位，中国古代的宗教神话被早早撵出了神圣的殿堂，未能酿成全文化圈的大范围内的统一系统（及其主神）。但与此同时，却形成了异常清晰和追溯久远的“历史系统”——从黄帝的父辈“少典氏”到尧、舜、禹以及夏、商、周的“帝系”——及其帝王的神话传说。试看《史记》中的夏、商、周、秦等王族的“谱系”及其主角：

（一）夏族的神话始祖是著名的治水英雄大禹，“禹者，黄帝之玄孙而帝颛顼之孙也。”①

（二）商族的神话始祖契，是简狄的儿子，简

① 《史记》，《夏本纪》。

狄又是帝喾的次妃。而“帝喾高辛者：黄帝之曾孙也。”①

（三）周族的神话始祖后稷的母亲姜嫄，“为帝喾元妃。”②

（四）秦朝统治者的祖先，同样是神话角色——她是女性：“帝颛顼之苗裔孙曰女脩。女脩织，玄鸟陨卵，女脩吞之，生子大业……”③

由此可以看出两点：一，古代帝王的诞生都不是采用人的、历史的方式；而是产自神秘色彩浓厚的图腾动物。二，这四个古代最显赫的王朝祖先，都可分别追溯到黄帝。黄帝是“中华民族的始祖”这一（历史神话）身份，来自他最初的（宗教神话）上帝身份——因此，许多氏族的“神异诞生”型神话附会在他身上，使黄帝的神话成份远远复杂于某个历史人物的“影子”。这样，黄帝作为一个父系或母系方面的始祖，在夏、商、周、秦这四个先后嬗替的王朝系谱上，取得了异乎寻常的一致。

王族始祖的诞生方式，也留有竞争中的变异迹象。夏氏的诞生还颇平实，而商、周、秦诸氏的诞

① 《史记》，《殷本纪》及《五帝本纪》。
② 《史记》，《周本纪》。
③ 《史记》，《秦本纪》。

生，则渲染了日益浓厚的神异色彩。后起的周氏，其母姜嫄的身份（帝喾的元妃），就比商氏祖母简狄的身份（帝喾的次妃）为高。越是新兴的统治者，就越渴望着神化自己的祖先，以自己天生优异的政治地位去压倒前朝。于是，秦统治者的母系祖先就攀到颛顼：颛顼是帝喾的父辈，他的子孙自然要比帝喾次妃或元妃的后裔更为高贵。

考古学的证明表明，比较可靠的中国文化史能追溯到夏代初年（仰韶文化）。而古代中国最早出现的神话（鲧禹治水神话），实际上只是古史传说里建立中国最早王朝（夏朝）的氏族（王族）起源神话。鲧和禹（可能还有禹的儿孙启、太康）与少康以后的诸王在本质上有所区别：前者神话色彩盖过了历史色彩，后者则闪动着更多的历史踪影。

夏王朝的确立，具有中国文化史上的双重意义：一是社会分层状况（私有制）的巩固，一是为调节、维护这一分层现实而创立的父权制的巩固。对于体系化的神话（在古代中国这体现为历史神话）而言，后一层意义更为重大。夏代以前的父系传说（包括炎、黄二帝及其子孙颛顼、帝喾、尧、舜、禹等），与古代的动物神话、图腾观念具有密切的亲缘关系，在他们的诞生中，妇女的作用是举足轻

重的。而夏以后的诸王，则多以父系为归宿。这表明，夏以前的历史神话系谱，很可能是父系制巩固后，新兴的“父权胜利者”为了宣传自己的合法性，改造古老的动物神话而后编制出来的。这个胜利者即“王”。“王”的含义在古代被认为是沟通天、地、人等三个宇宙层次。“王”与大祭司、大巫师的行迹相似。——他要神化自己，就自称为天神之子（“天子”），但实际上，他的父系血统相当混乱。渐渐地，“天神”下降为“人祖”。

在以新兴的父权制观念为主干的古史神话系列编制完成之前，古老的动物神祇远未出现类似男性家长式的“父亲”（神系中的唯一主神）。夏代之前历史神话中的领袖人物（相当于神系中的神），如黄帝、帝喾、颛顼、尧、舜、禹等的生卒年代和在位时间表，在后人心目中似乎是“清楚”的，以至人们公认为公元前2796年是黄帝登基的“黄帝甲子年”。黄帝之前还有神农、伏羲等文化超人君临中国……可是有关他们历史存在（而非神话存在）的具体证据，恐怕是寻觅不到了。因为，他们本不是先人的实体；只是后人的幻觉。黄帝与炎帝争夺统治权的“阪泉之战”和蚩尤与黄帝争夺统治权的“涿鹿之战”（均见《史记·五帝本纪》），可说是历史神话中父权制胜利、父系地位确立的标记。

炎帝与黄帝都出自少典氏①，那么，作为炎帝系继承者的蚩尤、夸父等族系，也都是从“少典氏”派生出来的。因此，中国上古时代的整个古史神话传说系列都可纳入“少典氏帝系”的范围。

未经古史化的宗教神话中的神祇，基本上“各自为政”。各种神的职能一方面互相重叠、矛盾，一方面却形不成一个完整的神祇网。但在历史神话的“帝系”中，重叠、矛盾的现象改善了，以致人们觉得古代中国虽无系统的神话，却有可信的“古史系统”。这系统恰恰是历史神话的系谱：“少典氏帝系”。它的出现，与古代中国宗教神话缺乏文化圈范围内的一统神系状况，成鲜明的比照。在宗教神话中，与主神的不确定相联，各个神祇的身份与职能往往矛盾。各司一职的大神为数极少，明确的仅有日神羲和、昼夜神烛龙、河神冯夷、刑罚复仇之神西王母等不多几位。这与“帝系”中君臣关系的明确、先帝与后王之间继承关系的一脉相承——同样成鲜明的比照。宗教神话中尽管群神济济，但很少跨越特定的地域，他们被“专业职能”限定了。著名的山岳各有自己的特定山神，而各个河流湖泊

① 对“少典”的解释不一，司马贞《史记索隐》认为这是“诸侯国号，非人名也。”张守节《史记正义》则认为黄帝是“少典国君之次子”（长子为炎帝），于是“少典”就成了“少典国君”的代称。在我们看来，“少典”极有可能是一个氏族的名称。而且从其不再向父系先祖追根溯源的特点看，少典氏还有可能是个“母系氏族”。

也都有自己的特定水神。海洋也是如此，北海、南海莫不有自己特定的主宰。① 方位不同的"天"，甚至也有"天各一方"、很少往还的主宰之"帝"。② 这与"帝系"中领袖人物（人"帝"）对"天下"（宇宙）的普遍统治、超越地域局限的普遍王权再次成鲜明的比照。

"少典氏帝系"的形成，是晚在春秋、战国之际的事。如《论语》最多追溯到尧（见《尧曰》篇，不过据认为这还是晚出的伪作），对于黄帝、蚩尤还是绝未提及。但到了《庄子》，黄帝甚至伏羲都常上笔端了。而在西周时代，尧、舜还属子虚之谈，最早的"历史"溯源，仅能达到"洪水故事"即鲧禹时代。科学的分析显示，"少典氏帝系"神话并非突告形成的，而是一个层次接着一个层次粘附上去的。不断采用多方的神话材料来续接"古史"并以此弥补本族父系宗谱的缺失，结果形成了称之为"倒叙的层累"现象，这完全可以用一个图表排列出来，从而显得比较清晰：这个图表清楚地告诉人们，在"神代"意义上越早出现的神话，出现在历史文献中的时间反倒越晚！盘古创世神话见诸历史文献的时间，反倒比洪水神话（鲧禹治水）晚了一千三百年！

① 见《庄子·秋水》篇。
② 见《庄子·应帝王》篇。

神　话	历　史　时　期	文献记载时期
盘　古	创　世　时　期	公元三世纪
女　娲	伏羲（公元前2852—公元前2738年）	汉之前提到的仅两次（其中一次在公元前四世纪）
天地分开	颛顼（公元前2513—公元前2256年）	周朝前半期
十个太阳	尧（公元前2357—公元前2256年）	周朝后半期
洪　水	禹（公元前2205—公元前2198年）	周朝最初年代

形成这种“倒叙”状况的原因，如前所述是“中国起源史”（即古史神话）不断从宗教神话的丰厚积淀中不断汲取材料，以增进自己的序列的结果。如若古史传说记载的是“真人真事”或几近真实的史况，其见诸文献的时代，则应自上而下、顺乎序列地形成，一如所有的历史著作的撰写所显示的那样，而不会出现如此巨大的反差。

古史神话中领袖人物继位、传世的种种行迹，说明他们不是父子相承，就是男性相袭。作为一些被伦理图解所供奉起来的偶象，他们与形形色色的动物遗形有着微妙的关系。如舜与重明鸟，鲧、禹与黄熊或龙等。更远的，象神农、庖犧（伏羲）、

① 程窘所译美国学者杰克·波德<中国的古代神话>（载<民间文艺集刊>第二集）一文，根据中外学者尤其是古史辨学派的研究成果制定此表，有一定参考价值。

黄帝、颛顼等“人物”，更是洋溢着神秘世界里的奇异之光。作为历史人物，他们虽不足凭信，但作为历史神话的象征，他们却具有丰富的文化史含义。有关他们的种种说法，透露出古代中国文化的基本精神。

夸父逐日

第六章
文化精神
和孔子的使命

6-1 古史神话的精神

中国古史神话格局的生成动力，来自原始精神生活的遗留要素，更来自替本族寻求较古老、较高贵的神秘渊源的现实政治方面的压力。因此，原始的酋长和文明的帝王，在利用它以宣扬本家族光荣、显赫的历史与传统时，并无二致。古史神话的要质，在于为统治阶级寻找领袖权力的理论依据，它的理性仅仅在于采取了不同于宗教神话的现世主义形式。历来被目为古史、使人不加思索地被动接受的那些传说，仅有历史之名而无其实，实际上是些人伦化了的神话。这些神话，或来自宗教神话，或来自当时王公贵族祖庙里的神圣记录，或来自各地宗教（包括异族的宗教和各地区的民间祀拜）的传统，或来自学者们解释某种仪礼的记载，或来自民

间故事等等。①

造就了中国历史神话（宗教神话）的历史化、伦理化运动，到了春秋战国时代形成了一个高潮。那时，正是各派纷纷著书立说、阐扬己道的极盛时期，于是，已经不同程度历史化、伦理化了的宗教神话，带着鲜明的时代烙印，通过各派的讲学，竞相乘机记录下来。但是，高潮并非初潮，一种文化现象的普遍流行，距其"契机"和萌芽状态，往往已经相去甚远；中国神话和古典文化特殊性格的形成也是如此，它肇始于殷周之际剧烈的文化更迭，经历了由微渐著的曲折过程，通过西周一代三百年的演化，才形成不同于世界其他民族古代宗教神话、宗教文化的特殊风貌。与此同时，古代中国别具一格的宗教状况、文化特性、价值标准也都在同一进程中渐趋定型。

历史化的特性在古代中国文化领域中的表现异常广泛，并不限于神话一端。中国散文文学的发展就与历史结下很深的缘分。演史小说异乎寻常地发达，形成历史化的小说传统。《三国》、《水浒》以及各朝历史的演义——都是它的典型表现。与此对应，习俗上认为比较严格的历史著作中，却多有

① 参见马伯乐：《书经中的神话》商务印书馆1929年版，第1页。

文学化的描写。从而，形成了一种文学化的历史传统。司马光想用他的《资治通鉴》来改造这一不乏想象成分的历史传统，但并不十分成功。从《左传》、《国语》、《战国策》直到《史记》及其以后或为稗史或为官史的著作，无不渗透着这一传统和对这一传统的爱好。这在古代中国的寓言故事上也有相应表现：以半真实半虚幻的历史故事居多。在历史旗帜下的幻想意识，比神话的或故事名义下的幻想意识更盛——这就是中国的文化精神。

这些传统倾向，在殷周文化的交替过程中就已显露端倪了。周人是以尊重历史、重视“殷鉴”自居的，与此相对照，殷人的神话意识则比历史意识浓厚，其表现形式也较质朴、率直；较少文明的矫饰（这可以从殷人崇拜的“饕餮”形象的狰狞、原始上可得略见一斑）。相反，周人的神话意识多披上历史意识的外衣，带有合理化和伦理化的斧凿痕迹（《尚书·尧典》是个显例）。这给西周以后中国文化的发展，打上了深刻的印记。

6-2 “天命”与“命运”

把富于伦理性质的“天命”观念引进独立的原

始神话，是促使古代中国宗教神话发生历史化过程的契机。讲求社会因果关系的古史神话传说，比起含有更多不合理因素的原始神话来，不仅显得合理（合乎智性思维的推理逻辑），而且便于容纳伦理原则。即便希腊高度人形、人性化了的体系神话所含有的合理的伦理因素，也比中国古史神话逊色。因其描述对象是无所不能的神祇，因此，很难设想这些神祇的行径会受到世俗原则（如推理逻辑、伦理规范等）的约束。世俗原则不论被神圣化到何等地步，始终只是人间的范畴，而比人类远为全能的神们，是不可能践守这类人的规范的。

在名为人的历史的作品中（如难以验证、神话变相的中国“古史”），伦理范畴则起着脊柱般的作用。作为世俗的社会意识，这一范畴过早过深地攫住了古代中国人的灵魂。要想描述古代中国文化，要想分解其精神，就无法回避这些范畴。伦理分解的程式，先是改造了宗教神话，后又贯穿起历史神话。而推动古代中国（动物）神话的历史化过程的有力杠杆正是伦理意识的核心观念：天命。它是从早期文明社会的政治生活里抽象出来，然后加以普遍化、绝对化、神秘化（如和“天”挂上了钩）了的伦理原则的浓缩。

“天命”不同于命运：

（一）人人都有自己的命运；但唯独一人才能享有天命。因此，普遍的命运观念反映的是一个多样化的社会现实及文化心理状态，而至高无上的天命观念则产生于单一、集权的现实和“普天之下、莫非王土，率土之滨，莫非王臣”的文化心理。

（二）命运生而注定，个人的奋斗和品德无法改变它；天命则依照人的道德或才能而有所移易。前者用哲理的思考面对难以解释、飘忽不定的个人命运；后者则偏重对相应稳定的群体关系进行伦理的思索。

中国古史神话的智性思维，是对社会因果关系的伦理探求。从表面看，古史中的帝王似乎比其他民族神话中深受命运支配的悲剧英雄更为自由，更有权威——其实不然，他们虽不是命运的奴隶，但仍从属于某种更高的决定性力量。这种决定性的力量就凝聚在天命观念中。天命的显示程序也与命运不同，不是通过预言或征兆，而是透过帝王、贤人的道德权威、杰出能力等实践活动显现。因此，天命比命运更合理并更为伦理化。因其合乎社会因果规律而成为易于理解的，反过来，也能通过人的努力去影响它、甚至改变它。天命与超越于善恶范畴的命运不同，它从属于伦理范畴，带着人间道德的含

义。更重要的，天命只能归属一人；在人人都有的“命运”故事里，呈现了多样化的社会生活，而从单一化的天命衍生出的历史神话或传说，则长于表达封建集权的伦理要求。

黄帝、颛顼、尧、舜、禹，以及后来传说中的“明王圣君”，无不发迹于天命的眷顾。但天命对他们并不盲目地钟爱，对他们的敌人也并不给予任意的或神秘的惩罚——而根据他们的品性、行为来“合理”对待。可见，起决定作用的是他们自己的行为，是他们遵循伦理规范的程度。

伦理精神是如此深刻地统治着古代中国人的心，以致把个性与个人的遭遇配置在社会整体秩序及其伦理关系中。这一文化精神浸入神话和艺术，其末流就很容易导致人物性格的脸谱化、概念化、公式化。受制于天命观念及其伦理范畴的古代中国历史神话只注重“一个”：它任命或暗示这个圣人或那个贤人，使之成为天下伦理的表率、贤明政治的象征，使之完成世俗的超越性使命。但天命并不从属于某个固定的“时圣”：天命被规定为普遍的、神秘的、实际上近乎绝对，因而具有超越个体的广泛性。它只是根据时势选择、利用某些素质优秀的特选者。因此，古史神话中的帝王将相或反面角色，无不染有脸谱化特色。

强调社会一致性的伦理文化，把个性或个性的命运推到次要的位置，转而推崇有助于强化社会一致性的天命观念，这个观念必然造成黑白二色的伦理范畴：要么是“有德者获得天命”，“获得天命者有德”；要么是“丧德者失落天命”，“失落天命者丧德”——两种说法的含义是同一的。落实到万事、万物的分解上，伦理范畴只有两个答案：正确，错误，“没有第三种答案”。即使在朴素辩证法精神的调和下，伦理范畴奉行的仍是潜隐的二分法：好的与坏的。所增设了一个附加条件，是为了自圆其说：好与坏可以互相转化（《老子》五十八章：祸兮福之所倚，福兮祸之所伏，孰知其极？）。但好与坏、白与黑仍然是基本的二元。

中国神话历史化的功能在于：把远古神祇分成善恶两类，分头代表历史事件中的正反两面。古代意识形态的这种黑白二色伦理观，首先关心神话形象的道德性质。神话领域内相当彻底的历史化、伦理化、政治化，并非孤立的例外，上古时代精神生活和文化艺术的其他门类，如诗歌、散文、音乐、哲学、甚至某些科学理论① 都严重地历史化、伦理化、政治化了。“无邪”是对诗歌的最高褒奖；

① 例如，朴素的阴阳五行理论变成了邹衍的五德始终说，就是一个典型的事例。

“放郑声”是音乐政治化的结果；“五德始终说”则是把朴素的五行思想加以历史化、伦理化、政治化的特殊思想结晶。它后来得到进一步的神秘化和人格化，直接影响了两汉的谶纬学说，造成纬书里许多的新神话、新传说。在古代中国，历史从来不是一门追求真实的知识系统（科学），它一般只限于为统治阶级提供“资治”的“殷鉴”。即便是持不同政见者撰写的野史、稗史，虽贯彻了反对当权者的命意，但依然脱不去伦理模式的规定。只是把主客移位，以造成原有的黑白关系的颠倒。古代中国的文化伦理化，说到底是为了保持统治集团的既得政治利益，或为统治集团的既得利益打掩护。以便在那个以大家族的权益为重心的社会里，协调各大家族之间、大家族与小家族之间、贵族和庶人之间的多重矛盾，取得有利于统治集团的社会和谐即利益均衡状态——“和为贵”成为一个理想。举凡神话、诗歌、音乐、哲学、科学理论……都为这一目的而被全面彻底地利用了。至于作为各种文化现象得以串连的座标系统的历史，本身反倒丧失了（确切地说是未能达到）相应的独立性和客观态度。因此，作为科学的知识系统来说，是欠完备的。

这种限制各种学术和艺术独立发展，甚至限制

宗教和神话独立存在的态度，这种以统治集团（甚至没有扩展到整个统治阶层）的特权利益控制一切精神发展的立场，严重损害了古代中国各种精神文化的独立成长和自由发展。春秋战国时代，这种垄断状态由于深刻的社会分裂和剧烈的社会竞争而一度趋于缓和，故而绽开了灿烂的精神文化之花。但不久之后，随着秦汉统治集团思想统治的强化，文化之花，旋即定式、渐趋衰朽了。

6-3 独立精神的失落

就《诗经》、《楚辞》中诗歌的主题看，其主流也是非宗教、非神话的“言志”，充满了世俗的感受、人世的情调和不乏伦理意识的历史感。即如《诗经》、《楚辞》中大量出现的神话材料，也并非是独立或自成体系的。《天问》里的神话材料，仅仅充作这一用途：反衬作者深刻的怀疑精神。而《离骚》与《招魂》里的神话材料，则用来抒发屈原上天入地的求索精神，和追思者们对他的深深悼念。总之，这和古史相似，虽然用了神话的材料，但其基本构架却非神话的、叙事的，而是世俗的抒情的。……《九歌》可算唯一的例外，它是南方

楚地的祀神祭词，具有浓烈的宗教神话情调。但即使这一例外，其基调也是抒情的，而非叙事的；其中富于梦幻的、意识流般的主观情境，与其他民族神话史诗中种种客观的描写并不相同。至于《诗经》中《周颂》、《鲁颂》、《商颂》的抒情特点（非史诗特点）和实用特点，也同样显著。

具体作品在题材和主题方面的特征如此，整个精神艺术领域的情形也大体这样。先秦时代的中国，很少宗教或神话主题的文学作品；而在相应的历史发展阶段，古代世界的其他民族正是创造独立的神话作品的黄金时代。而比较集中地保存了古代宗教思想和神话意识的作品（如《山海经》和《楚辞》、《庄子》）也缺乏完整性。《山海经》这部奇书，尽管五色斑斓、内容丰富，但缺乏独立的艺术价值或完整的审美内容，甚至很难说它具有成熟、系统的宗教思想。相对比较完整、联贯的古史神话，尽管插入丰富的社会生活的内容，仍然显得过于零碎、简略，缺乏完整的故事性与独立的哲理性。在古代中国精神文化中占主流地位的是象征性的手法——中国古典诗歌也有这一特点——和伦理的功用。

历史化、伦理化、政治化等世俗化的倾向，虽在古代各民族现存的神话材料中有或多或少的表

现。但象中国神话这样深受其宰割与改造的，恐怕是绝无仅有。中国式的伦理，最终抛弃了宗教与神话的外衣，而直接诉诸统治集团所需要的、在社会群体关系方面起平衡作用的伦理，而在其压力下塑造、培植起来的所谓良知和习惯，则成了固执的理想模式。伦理的压力先是对古代神话，后是对各门类艺术的独立发展，含有抑制作用。如果把伦理的准则拿来衡量神话与艺术，必有许多不合规范的、应该淘汰的成份。因为正如"魔鬼靡菲斯特"所揭示的"理论是灰色的，只有生命才是常青之树"（歌德《浮士德》中的名言）。用灰色的理论去规范、改造常青的生命，后果是僵硬的刻板化。

中国上古时代的各种文献所记载的各项文化成就，无论其为艺术的（如《诗经》、《楚辞》），历史的（如《春秋》及其《三传》）、思想的（诸子百家）、哲学的（《老子》、《庄子》、《易经》）、还是神话的（《山海经》、《楚辞》及各种散碎材料）——无不打上了注重伦理、注重目前社会功用的印记。它们的出发点和归宿，都是这种或那种的伦理分解程式，而不是超实用的审美热情或追求绝对真理的意向。就古代中国上层文化的主流来看，对社会政治和公共事务的深刻关切，超过了发展个性的要求和对人生问题的哲理思索。

刘安曾称“《小雅》怨悱而不乱”，可谓一语中的。受人称道的《北风》、《鸿雁》、《大东》诸篇是其典型，由表及里透视它们，当能发现“怨”是基于伦理本体的怨刺；而“不乱”也是基于伦理本位的不乱，即最终安于封建既定秩序。封建伦常的种种许诺，在严酷的现实生活中无疑是得不到兑现的，故而生怨；但伦常本身却象征着认可并积极维持活化石般的中国式封建秩序。为了解决理想与现实的这一矛盾，怨刺之作兴矣，但基于伦理本位的怨刺诗人们也只走到怨而不乱为止，否则就有悖于“礼”（伦理）的至上精神了。因此，古代中国社会的在朝派和在野派，在伦理精神上是全然一致的，他们是从不同角度支撑了伦理精神的长期统治。斗争始终是在伦理本位的构架以内进行，最严厉的指责一般是攻击对方违背了公认的伦常。

> “《诗经》里的作品……真实反映了现实事物。……有许多诗密切地联系着政治，针砭了社会。有些出于下层的反剥削反压迫的诗，反映了当时社会生活中更本质的现象。这种现实主义精神被后人十分重视，产生了巨大影响。屈原作品中所表现的忧国忧民、反对黑暗势力的精神就是

《诗经》精神的继承。荀卿作《佹诗》，首先说：‘天下不治，请陈佹诗’。说明他有意用诗讽时，《诗经》的影响是极明显的。汉代乐府民歌继承并发扬了《诗经》的现实主义精神，扩大了它的影响。建安以下一系列的现实主义诗歌，虽然直接受汉乐府的影响，其源头却应该上溯到《诗经》”。①

这种观点曾长期统治着我们的评论界。细细透视下来，所谓“真实反映了现实事物”，只是“真实反映了诗人们的感受”的文饰说法。而所谓“现实主义精神”实质是采用了“忧国忧民”形式的伦理意识。“文以载道”的传统，不仅是可以上溯到《诗经》（尤以《颂》、《雅》为鲜明），更可以追寻到中国历史神话的殿堂。先秦诸子（庄生除外）汲汲于“治天下”，其目标是渴望恢复以伦理为本的社会秩序。有序的、超稳定的、乃至程式化的生活，是各派政治理想的实质性归宿（甚至《老子》“小国寡民”的学说也不例外）。从伦理本体的意识出发，去批评社会的非伦理倾向，或企图改革封

① 见中国科学院文学研究所编：《中国文学史》第一册第38页，人民文学出版社1962年版。

建伦理模式的某些具体内容——并非反封建行为，而恰恰是力欲完善封建的伦理模式并力促它达到“长治久安”的世俗化理想。几十年来，文学史家据以切割文学文化现象为积极、消极的二分法，在科学的光芒照耀之下，已经现出与古代伦理模式制约下的善恶二分法的千丝万缕的承接联系。而在新的、现代的观念看来，违背并突破了文以载道原则制约的古典作品，比忠实于这一伦理原则的作品，就艺术或人类精神发展的意义看，是更为独立、更富于自身价值的作品，其在文化史上的位置也决不低于后者。

6-4 中国文化的“模式”

古代中国思想具有偏重社会伦理效果的特性。宗教神话方面经典性圣书的缺乏，和历史神话系统的产生、完备并上升到官方意识形态的庙堂地位——就不是一个偶然的事件。

古代中国人的关切对象，决定了他们创造的思想体系既不是“爱智”的知识系统，也不是“敬神”的一神教系统，而是注重社会因果关系和人类正当行为的伦理分解式的“历史系统”。天命是这

一系统据以形成的核心概念，从中又派生出儒家的“仁”、老庄的“道”等概念。反过来看，整个中国古史神话系列，恰恰意在说明“天命”（对理想的伦理范畴的神秘抽象）、“仁”、“道”等概念的真确性，并一再重复、不厌其烦地证实它们在人类历史甚至自然循环中的支配作用。在古代中国的文化观念中，天人是交感的，人类的事务和自然的循环是互相影响的通体。“天上示谴”和“至诚感天”这一对观念，即其表现。天人交感的（始祖）神话也罢，上天示谴和至诚感天的伦理传说也罢，都是从对（自然和社会浑然成的）宇宙图景的伦理分解中悄悄派生出来的神奇故事。

支配着中国历史神话系列的根本精神，是对远古神祇-近古帝王身上的“德”的尊崇。因此，活跃在这种崇德气氛中的，是一些富于伦理色彩，对文明生活有重大贡献的文化超人。相反，有力的征服型超人反而退居到不显著的地位。征服型超人在古代中国神话中并非没有，只是数量不象前一类超人那样济济一堂。例如赫赫有名的射神“羿”（与夏代历史传说中的“后羿”不是一人），曾经创下六番伟业：“诛凿齿于畴华之野，杀九婴于凶水之上，缴大风于青丘之泽，上射十日而下杀猰貐，断

修蛇于洞庭，禽封豨于桑林”，① 成为万民称颂的超级勇士。与希腊神话里创下十二伟绩的大英雄赫拉克勒斯颇为相象。②

苏联学者曾指出，在古代中国征服型超人之一、早期的夏桀形象与古巴比伦史诗超人吉尔伽美什之间有些相似，③ 这表明至少在早期传说中，征服型超人在中国还是受过相当的尊崇。但是，征服型超人在中国远不象在希腊甚至巴比伦那么走运。他们不但数量极少，而且大多只是文化超人或有德君王的助手，从未成长为赫拉克勒斯式的顶天立地的半神。弄得不好，还会沦为伦理规范下的反面角色：有穷的后羿逐渐变成了穷兵黩武的典型；而气吞万象、勇于逐日的夸父，终于被黄帝的正统势力所击杀。最著名事例发生在“暴君桀”形象的演化上，关于他，鲍·李福清曾有一段现成的论述：

> “最初的时候，桀似乎被描绘为一个壮士，可能是猎人，具有典型的史诗英雄特点。桀与图腾女主——龙女——交合的传说，可能起源于该形象演化的上述远古

① 见《淮南子·本经训》。

② 而且，赫拉克勒斯也是善用弓箭的射手。在与巨人的战斗中，他曾射杀许多可怕的巨人。

③ 可参见鲍·李福清：《从神话到章回小说·中国文学中人物形象的演化》，莫斯科1979年出版。

> 阶段，他的性机能的强盛也可以认为是史诗英雄的一种特征。形象演化的第二阶段，似乎产生了另一种观念，认为桀是一位具有雄伟的体力和俊美的外表的英雄，他的对手已不是猛兽，而是与他为敌的人类。后来随着伦理体系的形成，尤其是在大量利用远古神话与传说的古代儒家的形成过程中，桀的形象发生了根本改变：由一个桀骜不驯的英雄壮士变成了暴君的典型”。①

我们认为，其中除了关于古代儒家在伦理体系形成过程中的作用有待商榷外（见本书第七章），其他分析还是比较切实的。它说明，文化精神的主流反过来会对神话具象的演化产生多么巨大的推动力。

中国历史神话的形成，得力于这一事实：史官把古代遗留的神话作为历史处理掉了。他们从伦理、历史的角度融汇、重排了古代的宗教神话，造出了得到普遍信仰的古史传说系列。历史化了的天神地祇，成为中国古史神话系统的核心与支柱，被塑造成或善或恶的伦理典型。代表中国文化精神的，不是“爱智者”、“先知”或祭司，而是“史

① 见鲍·李福清：《苏联对中国古代神话的研究》。

官”，是那些把世界的结构和历史的过程理解成伦理范畴的具有哲学家气质的史家。他们塑造了中国文化精神的基本倾向：既非坚定不移的信仰，亦非多方探究的求知；而是根据社会、历史样态不断调整自己行为的、既实用但又充满了幻想性质的伦理分解。这一分解的标准，依据统治阶级和文化阶层对社会、历史问题的看法而不断变迁，其皈依则是世俗的需要。所以，在古史神话中，我们看到的圣君贤臣们都过于相象了，虽然关于他们的事业、行述和个性描写是模糊不清的，他们有不同的传说，但面目与个性却近似得很。即便在更接近历史的传说中，夏桀与商纣、商汤与周武的面目也相异无几——或是狰狞可怖、残暴专横；或是道貌岸然、英武睿智。古代中国在伦理思想的一统支配下，人物的个性和事件的细节退居次要的位置；圣君贤臣无所不在的“德性”和事件的普遍示范作用，却上升到醒目的地位。在封建时代，这种指导精神就注定了人物形象、性格（先是古史传说中，后是艺术作品里）的千篇一律，最终形成了公式化、概念化的传统。

这种以伦理原则为本的历史传统，使中国拥有世界上最丰富、连贯完整的史籍，其支配、贯穿这些史籍的精髓，则是中国特有的伦理至上精神和社

会政治的教化功用。古史神话的这种倾向在形式上是非宗教的：它的取舍标准和内在范畴，与宗教内容缺乏直接联系——如其需要，可以容纳宗教事象于己之中；反之，则对宗教事象取排斥或曲解的立场。这就是所谓“祭神如神在”但又“不语怪力乱神”的双重面目。

所以，古代中国统治着的意识形态主要是非神话“历史”景观（如历史神话或历史文学等）和政治理论（如儒家各派以及道家或法家的有关学说等等）。这些理论景观并不拒绝宗教神话的渗透，有时甚至主动利用宗教神话或迷信传说来促进自己的宣传。如东汉时代盛行一时的谶纬，和各时代关于帝王诞生的神话就是一系列生动的例子。

与神话的历史化（其结果是历史神话）、历史的传奇化（其结果是历史文学）这一对应现象类似，古代中国宗教被世俗化的同时，官方的政治学说、统治的意识形态却蒙上了一层类似宗教的神圣色彩。这正是梁启超所说的“非宗教的宗教”，即中国式的、世俗化、伦理化、政治化了的“宗教”（普遍的信仰）。

过份注重当时、当地应用价值的态度，加速、加剧了中国神话的分化，也给历史记录蒙上了一层神话的、文学的色彩。历史化，是神话世俗实用化

的必然归宿。在当时，这意味着神话与统治阶级的“家谱”加速融合；使远古神话为近古政治服务，为统治者的扩张权力制造理论根据。同时，与这一过程骈行的伦理至上的倾向——尽管与宗教神话的系统叙事或科学哲学的系统知识扞格不入，却与伦理历史的系统教化十分吻合。经过伦理意识重新塑造的历史景观，终于和伦理规范本身融合无间，变成世俗化、实用化、经验化了的知识总汇，并据此构成了古代中国文化的基本模式。

6-5 孔子之谜

古代中国文化精神的形成，与宗教神话向古史神话的转换，是同步的。在很大程度上，二者还是同一的。即，被人视为古代中国文化主流的信息，首先是在古史神话中透露出来的；而随着历史神话与历史文学的日渐昌盛，以伦理为本、以现世为归、以务实为用的文化精神，也就自然取得了统治地位。而这一切，大体在先秦时代就完成了。纵览先秦文化史，确实发现中国文化曾经历非同寻常的巨变，而巨变前后的文化有显著差异。

不少传统的和流行的观念，这样理解中国文化

之源的巨变及其动力和含义，

“孔子出，以修身齐家治国平天下等实用为教，不欲言鬼神。太古荒唐之说，俱为儒者所不道，故其后无所光大，而又有散亡”。①

“以儒门正宗自居的卫道士，还是要竭力去遏阻和制止神话的流传，……以为要这样才符合圣门的宗旨和心传。这就是使部份神话不得不散亡的原因之一”。②

“中国古典神话的一个最显著特征就是神话人物的历史化。这些神话人物在儒家正教的影响下，很早就演变为上古时代的历史人物。地位显赫者成了帝王，次之则为将相”。③

“汉文化所以不同于其他民族的文化，中国人所以不同于外国人，中华艺术所以不同于其他艺术，其思想来由仍应追溯到先秦孔学”。④

① 鲁迅：《中国小说史略》第二篇中所引的一种当时的流行观点。

② 袁珂：《神话论文集》，上海古籍出版社1982年版，第187页。

③ 鲍·李福清：《中国神话》，马昌仪译，载《民间文学论坛》1982年第2期47页。

④ 李泽厚：《美的历程》，文物出版社1981年版，第49页。

应该说，上述观念所以流行，是因为有关孔子的传说起了作用，最典型莫如“黄帝四面”和“夔一足”的故事——子贡曾向孔子请教、询问“古者黄帝四面”神话的可信程度。孔子认为深入到字面后头去理解，“黄帝四面”意指有四个官员替黄帝管理国之四方，而不是说黄帝有四张脸面①（事实上，“四面”的神秘形象，在我国古代确曾是有过的）。②鲁哀公则对“夔一足”的说法感到迷惑不解，当他请教孔子时，夫子毫不犹豫地回答，这段文字的意思是说，象夔这样的杰出人物，一个也就足够了。③

这些故事确是对神话进行合理化解释的实例。但它们的出现，上距孔子已有二三百年；况且这些传说记录也并非出于孔门弟子之手，但这点却一再遭到忽略。仅凭民间传说来下科学的结论，当失之轻率。认真探察历史，不难看到，孔子只是我国先秦文化史上一个充满矛盾性格的过渡性人物。

就更为可靠的《论语》来看，孔子否定超自然信仰（如神话、宗教、梦占、预兆等）的“理性态度”并不彻底。虽然有人说他不谈“怪力乱神”，④

① 参见《太平御览》卷七十九引《尸子》。

② 李泽厚：《美的历程》，文物出版社1981年版，图版6。

③ 参见《韩非子·外储说左下》。

④ 《论语·述而》：“子不语：怪、力、乱、神”，

且对宗教事务和神话、志怪之说持有保留态度，① 但那是单面的。孔子自己是怎样说的呢？“凤鸟不至，河不出图，吾已矣夫！”② 据古代神话，凤是一种神鸟，它的出现标志着天下将进入太平盛世。凤鸟作为殷人的图腾标志，在东周时代的复兴及凤鸟神话的广泛传布，可能意味着春秋之际周室衰微促使殷遗民渴望复国、重振殷文化的民族情感的再度萌发。作为殷贵族后裔的孔子，在内心深处保持着同胞们的共同信仰。与殷族不同，周族和夏族信奉夔龙图腾，河图神话是其表现。传说太平盛世时，黄河会涌现一匹“龙马”，驮来神秘的图策，以示祥瑞。惯以殷周文化的中和者、综合者自居的孔子，③ 并用“凤鸟”、“河图”的神话表达自己的志向，可见夫子确语神怪。

随着氏族公社的瓦解和图腾制的消失，“凤鸟”再也不会来了，“河图”再也不会出现了。但孔子显然相信这些神话，痴心地等待着奇迹出现。他的这种态度，对后来中国文化的发展不乏影响，两汉谶纬之学及其新神话（不同于原始宗教神话）的兴起，与孔子的这种神秘态度不无关系。他所不

① 《论语·先进》：“季路问事鬼神。子曰，未能事人，焉能事鬼？敢问死？子曰，未知生，焉知死？”

② 《论语·子罕》。

③ 参见《论语》的《八佾》、《卫灵公》诸篇。

语的，只是他所不愿相信的神话与奇迹；对他需要的神、怪，他则会津津乐道。有一次，他对子路说“丘之祷久矣”！①又有一次，他肯定了“天”的的人格化存在，“获罪于天，无所祷也”。②更多的情况下，他出于某种考虑，对此采取了回避和调和的立场。③

孔子不象现代学者们想象得那么理性味十足。对梦占一类的民间迷信他甚至深信不疑。晚年，他曾深有所感地说，“甚矣吾衰也！久矣吾不复梦见周公”。④把能否在梦中见到自己的精神偶像（周公）看作测试自己生命力的重要征兆；梦不见周公，表明自己的命运已经不济——这种心理当然不能说明孔子是个不信“奇迹”的“先秦理性主义精神”的代表。⑤鲁哀公十四年（公元前481年），鲁国贵族在钜地举行狩猎礼，猎获了一只四不象的野兽，孔子认为这就是神话动物“麟”。当他知道

① 《论语·述而》篇：“子疾病，子路请祷。子曰：有诸？子路对曰：有之。诔曰：祷尔于上下神祇。子曰，丘之祷久矣。”

② 参见《论语·八佾》篇。

③ 如《论语·雍也》篇：“敬鬼神而远之”；《论语·八佾》篇：“祭如在，祭神如神在。”

④ 见《论语·述而》篇。

⑤ 李泽厚《美的历程》就赐予孔子以“把原始文化纳入实践理性统治之下”这一桂冠。见《美的历程》文物出版社1981年版，第50页

“麟”已死去，竟失声痛哭起来，认为“吾道穷矣”。从此搁笔不作，史称“获麟绝笔”。这对于一个著作家来说，是异常的决定。多种迹象表明，孔子的迷信态度，并非是与流俗妥协的一种姿态或“实践理性”，而反倒来自于原始文化的遗存！两年后，孔子七十二岁了，一天，他与子贡谈到夏、商、周三代棺椁殡放的位置不同，而自己夜梦不祥，正与殷人（他的祖先）的丧礼相合，认为这预示自己将不久于世：“夫明王不兴，而天下孰能宗予？予殆将死也”！七天之后他就与世长辞了。①以上所见的孔子，与现代学者精心为他绘制的肖像，相去甚远。

6-6 殷周文化的结晶

孔子的矛盾，其背景是殷周异源文化的交相牵引。孔子生于两种文化的夹缝之中，他的矛盾不是由于无所适从的苦恼，而是来自力欲调和的努力。就此而言，孔子的态度是实用化的、“因材施教”的。他并不追求终极的真理，而限于关心当前的效果，故被目为“时圣”。

① 参见《礼记·檀弓》。

对“怪力乱神”的怀疑，以至鲜明的无神思想，并不自孔子始。平王东迁前后，首先兴起了对传统信仰及其上帝观念的怀疑：上帝为什么把灾祸降在善良人们的头上？《小雅》中的《正月》、《节南山》、《雨无正》、《小弁》、《四月》、《何人斯》、《何草不黄》和《大雅》中的《云汉》、《召旻》、《大明》、《桑柔》、《瞻仰》等篇——无不强烈激荡着这一新的时代思潮。比及春秋时代，痛苦的反思终于演成冷静的否定。先进的人士把社会因果关系完全归结为人事的作用，把人心的背向和人类的意志视为决定社会盛衰的要素。

晋国的申缙否定“天”具有降灾、降妖的惩罚职能，他认为，“妖由人兴也。人无衅焉，妖不自作；人弃常则妖兴，故有妖”。①认为灾异、祸患源于人类行为的失常。晋国的伯宗同样持有这种观点，他说，“民反德为乱，乱则妖灾生”。②郑国的子产更曾明言“天道远，人道迩，非所及也”。③指出遥远的天道，难以干涉近在咫尺的人类行为。周时的史嚚更从国势兴衰的角度总结了神与人

① 见《春秋左传》庄公十四年。
② 见《春秋左传》宣公十五年。
③ 见《春秋左传》昭公十八年。

对人类事务的影响："国将兴，听于民；将亡，听于神"。① 短短两句，内含了深刻的对世俗历史的认识。"神"，已被理解为社会人性的一种属性。

孔子"不语怪力乱神"的态度和上述言论参照，并无真正的新内容，甚至还有所退步——他最多只以"不语"来作回避，而怯于作正面的批判。

如果我们跳出中国文化圈的局限，放眼于各个古典世界，就会发现一个用传统的或流行的观念无法解释的文化现象——与孔子同时代的希腊、希伯莱的哲学家、先知者（公元前六前后）和后来的北欧历史学家，都曾致力于神话的批判或历史化的改造工作，但其宗教神话系统，却并未因此而被打得零碎、或化为中国式的历史传说系列，甚至日本宗教神话的体系也还保留在《古事记》中。

中世纪欧洲曾生活在基督教会的严厉思想禁锢下达一千多年，教会对古代神话的压制可谓不遗余力；但古典神话却通过种种渠道保存了下来。中国封建时代的儒家学派虽在官方占有相对统治地位，却并未获得社会文化上的全面垄断权。不但统治思想有其他形式（如魏晋玄学、南北朝佛教以及唐宋的道教等等），而且，文化上的逆向潜流（如道家的出世思想）和民间信仰中的重巫精神也始终强有

① 见《春秋左传》庄公三十二年。

力地存在着。难道基督教会的全面思想垄断所未曾做到的却由儒教的部份思想垄断做到了？显然，这是说不通的。

通览《论语》和孔门弟子的著述，不难发现一个矛盾的思想者——他对古代神话时而曲解排斥，时而容纳、申发。孔子对神话的这种双重态度，肇因于孔子其人及其思想，是殷周文化漫长、曲折交融过程中的典型产物。孔子的家系，可以追溯到殷纣王的庶兄微子启，作为殷王遗子的宋国贵族，他们避难到鲁国，下距孔子不过五世。① 家传上，孔子无疑深受殷文化遗存的影响，对殷族贤人深有缅怀："吾非生而知之者，好古（指殷文化遗存）敏以求之者也"。"述而不作，信而好古，窃比于我老彭"。② "老彭"是殷代著名贤人，与孔子同族。孔子昵称"我老彭"（我们老彭）表现了强烈的民族认同感。而所谓"好古"，则意味着怀念殷商高度发达的重巫文化。

殷周两族的文化是异源的。据《尚书》、《礼记》中比较原始的资料看，其意识形态迥然不同：殷人重巫重鬼重祭祀，周人则注重现实政治。《尚书·

① 参见《左传》昭公七年及杜预注；司马迁《史记·孔子世家》等。

② 见《论语·述而》篇。

无逸》篇，把国家兴亡归之于统治者的勤勉，认为与神意无涉。这种新观念，和殷王朝自视为日神（帝俊）之子，认为天命世袭不替，天天举行盛大奢侈的祭仪的宗教狂热根本不同。

侨迁鲁国（这一周文化的东方堡垒）之后的孔氏家族，从宋国的殷文化环境落入了鲁国的周文化环境。这个殷王后裔曾有一段名言，“周监（鉴）于二代（指夏、商），郁郁乎文哉！吾从周”！① 这表明适应侨迁后的文化转换业已完成。这是他深思熟虑后的文化抉择：“殷，因于夏礼，所损益，可知矣。周，因于殷礼，所损益，可知也。其或继周者，虽百世，可知也”②。孔子看到并重视文化的继承方面。他对周的推崇，不是书本上的迷信，是对春秋时代文化现实的承认，是对殷周文化交融过程和周文化承先启后作用的历史总结。他感到了周文化的坚实力量，看到了周文化的远大前程（“其或继周者，虽百世，可知也”），这才决心与之共命运。他表示，“如有用我者，吾其为东周乎”！③ 宣告了复兴鲁国，使其成为“东方宗周”的政治文化的雄心。进而，又一再强调自己对周文化和西周

① 见《论语·八佾》。
② 见《论语·为政》篇。
③ 见《论语·阳货》篇。

圣人（如文王、周公）的仰慕，表现了异常的热情，这似与他的殷文化背景有关：对于周人，类似的仰慕不言而喻，无须反复倾诉。对于殷王的后嗣，这些言辞却具有特殊含意：我们仿佛听见，其中回荡着某种改宗者的决心。

《论语·子罕》有段纪实文字，颇能体现这意向："子畏于匡，曰，'文王既没，文不在兹乎！天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也。天之未丧斯文也，匡人其如予何'！"周文王的文化创造者身份比他的政治领袖身份，受到孔子更大的重视。这与后人对孔子本人的评价（"素王"）倒是一致的。

应该说，孔子对"周"的理解是重文化意义而轻政权意义的。所以，他强调的是"仁"而不是"政"，是"礼"而不是"治"。"仁"与"礼"当然也有社会政治方面的含义，但这些含义，是从它们的广义文化的含义派生出来的。在先秦，人们也是首先从广义文化的角度来理解"仁"与"礼"的。理想的政治、廉洁的政治，必然是一种有文化的政治，即，在文化精神制约下的政治。而决不应本末倒置，以统治阶级的一时政治需要去随意扭曲文化的长远发展、去破坏文化的自身过程。正因如此，好的政治应是"仁政"，好的秩序应是"礼

治”，仁与礼的外延实比政与治大得多。——这些字眼在当时当带有不自觉的阶级内容，但它倡导了以文化包容政治，和“有文化的政治”，意义深远。按照孔子的想法，政权的需要和统治者的指示若凌驾于文化结构之上，必成乱政。政权和统治者只有在文化规范以内行事，社会才有希望。“克己复礼，天下归仁焉”①，讲的就是回归到文化规范以内的良好政治状态。

孔子，就这样从内心深处皈依了同化力极强的周文化，进而以周文化传统的嫡传自居，自比“创造”《周易》的文王。这不仅体现了周文化的巨大同化力，还表明殷周两种文化的融和过程，到孔子的时代已近乎完成。在此大文化背景下，孔子内心的理想国，也就自然综合、融汇了“三代”文化的诸特征。当学生颜渊问他治国的理想方案时，他答道：“行夏之时，乘殷之辂，服周之冕。乐则韶舞……”②夏代的历法、殷代的交通工具、周代的礼服，以及传说中帝舜时代的韶舞，在孔子理想之国中的兼容并蓄，不仅是历时的，也是共时的——象征着中国上古各区域性文化的多方融汇。

① 《论语·颜渊》篇。
② 《论语·卫灵公》篇。

6-7 现世精神的先行者

周人具有与殷人不同的文化背景，他们的入主中原，对中国神话和文化的发展，具有决定意义。周族以其劣势的人力物力和边鄙的文化，击败了久居优势的中原殷族国家。这使他们看到，“天道远、人道迩”——“天命”正是寓于人的意志和人的努力之中，社会伦理范畴从此受到了比宗教神话范畴更大的重视。这样，日神崇拜和生殖神话的重要性就下降了。周族统治者对宗教神话的态度，一反殷人的无意识盲从，而成为有意识的利用者。他们对宗教神话的这种现实而冷静的旁观态度，决定了神话的历史化必然成为一个日益强化的进程。历史神话的形式，将有助于灌注周族统治者对属民的精神愚弄和对继承者的伦理告诫，提醒他们，“人事”的重要远远超过那些渺茫的鬼神故事。殷商的覆灭，正对此作出了清楚的说明。①

① 我们注意到《左传》上记载的这些“无神”言论，大都出自姬姓国人之口。有些则出自深受周文化影响的国家，如薛国。这种现象很可能与周文化的背景有关，即不仅仅是某种泛泛的思想解放运动的结果。相对来看，宋人就一直信奉鬼神。《左传》定公六年：“士伯怒，语韩简子曰：薛征于人，宋征于鬼，宋罪大矣。”即一证明。

西周的开国元勋们，是孔子在现世精神方面的先行者。他们的最大创造，不是巩固人伦等级的礼乐制度，而是礼乐制度（与宗教祭祀制度相对应）所依附的一种新型意识形态——西周的天命观。天命观所包含的新价值标准，宣告了神族血统的继承法则及其生殖意识在庙堂文化中的衰落。神对人事的超自然干涉作用降低了。这，无异决定了古神的没落之命运。周统治者为了说明自己夺取政权的合理性，承认了“有德者禀受天命”的原则，从此再不能象殷王族那样标榜自己具有高贵的神族血统，以此作为统治权的理论依据。随着“神裔”观念包含的原始意识的稀薄和人类社会行为价值的上升，神的生殖活动在神话中变得稀少起来。上古史神话中的主宰（“帝”），不再是其他民族神话里那种全能的生殖者，而是人类社会行为和道德是非的仲裁者。在这一转折中，新的价值观念的集中体现——“帝”（新主宰）诞生了。这就是由天神变来的“人帝”，围绕着他们，古史传说系列出现了。

甲骨文记载了殷人神话中的“高祖夒”，这位殷人的祖先神即《山海经》一再提及的大神“帝俊”。据《大荒南经》和《大荒西经》的记录，“帝俊”是十个太阳和十二个月亮的生身之父。综览各经，他还是“帝鸿”、“中容”、“晏龙”、

“季厘”、“后稷”、“禺虢”、“黑齿”、“三身之国”等神话族系的源头。显然“夋”在《山海经》中已由身份单一的氏族祖先神转化为全能生殖的宇宙神。祖先神与宇宙神同一，这在以世界主人自命的殷统治者看来是十分自然的。

然而，由于周人的胜利和殷周文化的更替，帝俊的神位突然动摇了。遍搜先秦典籍，除了保留着许多原始痕迹的《山海经》以外，竟不见有关“帝俊”的文字！他消失了。殷人的上帝不但被打倒，而且被遗忘；以便为周人宇宙道德的主宰裁判——“天”和人伦化了的“天命”与“帝”——让出位置。

这种神界的巨变自然会在神话中留下印记。著名的例子是射日神话所折射的日神没落。射日神话，常被解释为初民抗旱要求的反映，但世界各地流行的射日神话表明，不仅南方炎热干旱地区有射日神话，即如北方阴冷潮湿的地区，亦有自己的射日神话，西伯利亚也不例外。北欧还有黑暗神杀死光明神（太阳）的故事。世界各地的射日神话故事情节不同、时代背景更相悬殊，因此，它们不一定就具有一致的含义。就古代中国的射日神话言，我们认为，它的含义具有古代太阳崇拜衰落的暗示，有人民对传统的日神的信仰崩溃。

在传说中的夏代，国王以太阳自居，因此，人民诅咒夏王时很自然地唱起“时日曷丧，予及汝皆亡”的歌谣。① 这表明，商初时代的中原，很可能具有类似埃及、日本、印加等地把国王当作太阳化身来崇拜的信仰与习俗。到了殷代，卜辞里也不乏日神崇拜的记录，② 反映了殷人朝夕迎送日神的祀拜盛况。正是在殷代，“十日”神话开始出现，据认为，这与殷人以干支纪日的神圣历法有关：十个“天干”正好构成“十日”（即一旬）。而殷王以天干命名的习俗，也表明他们以“天之纲纪”和“日神之子”自居的自负心理。这样，殷王的“高祖夋”也就自然成了“十日”的父亲，成了宇宙秩序的主宰。

然而好景不长，入周以后，日神的地位，一落千丈，祭日的仪式虽被保留，但从每天必祭降为每年数次，日神在祭日仪式中甚至失去了主角的位置，成为其他大神的配角。③ 到了东周，射神羿的神话与十日神话这两个来源原本不同的原始神话，被结合为一个“天灾与救世的母题”。④ 这表明殷

① 见《尚书·汤誓》。

② 见《粹编》17、597、1278等。

③ 参见朱天顺：《中国古代宗教初探》1982年上海版16—17页。

④ 参见张光直：《中国青铜时代》三联书店1983年版第274页。

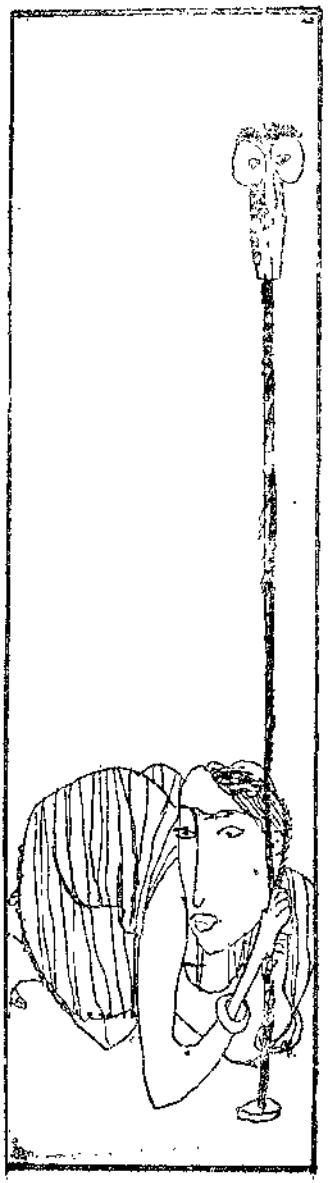
周文化的更替所引发的太阳崇拜的衰落过程，到东周已达新的低点。相反，在炎热的南方，日神崇拜反比更需要太阳的北方为兴盛①。这与楚国曾为殷人的盟国，一直抗拒西周势力的进逼是否有些关系？羿射十日的神话，与其说是天灾与救世的母题，不如说是社会大动荡、文化大嬗替的神话隐喻。它讲述了，新兴的超人如何推翻古老日神（及日神崇拜的故事）。我们的这一理解，有以下事实作为依据：如果说射日神话仅是抗旱要求的表现，为什么它不出现在人们抗旱能力较为低下的原始时代？或夏、殷、西周等早期文明时代？而是到了抗旱的水利设施已相对发达，文化已逐渐成熟的东周时代才出现在北方呢？为什么它在更需要太阳温暖的北方（如中原），比在更炎热的南方（如楚地）更为流行？

到了《淮南子》产生的西汉初年，射日的羿已经变成"尧"的一个"臣子"。射日神话就这样彻底地历史化了，成为帝尧历史神话的有机部份。而"帝俊"的名号虽亡，角色犹在——他也历史化为古代帝王大"舜"（郭璞说）或"帝喾"（《初学记》引《帝王世纪》）。《山海经》中"帝俊"名下的子系，在古史传说中都"跑"到黄帝、帝喾或

① 如《楚辞·九歌·东君》所流露的热情即为一例。

舜的名下：如帝鸿（黄帝之子）、后稷（帝喾之子）、季厘（帝舜之子）等等，这些名号所指，在《山海经》的遗存中也许还具神格，但到古史神话中已化为地地道道的“人格”，成为古代中原各民族的传说先祖，还兼有多重文化超人的身分。

凡此种种，都与殷周文化的更替联系着。神话历史化不仅使神话“分裂”，还赋予神话和古典文化以特殊的性格，致使今人对孔子、“先秦孔学”和“儒家学派”的历史作用猜测纷纭。其实，早在孔子及其门徒开始文化活动前好几百年，这一切就已开始了。



图腾亦是神话

第七章
《尚书》中的回声

7-1 《尧典》与众神的变形

众神的变形，其表象是动物形体向人形的转换，其契机是宗教神话向古史神话的转换，其结果是中国古典文化性格的定型。把宗教神话与古史神话两相印证，当能清楚地看见这一变形现象的广泛与深刻。

历史神话的体系，首先被具有古老渊源、但在春秋战国时代才最后形成的《尚书·尧典》记录在案：

> “（帝舜）流共工于幽州，放驩兜于崇山，窜三苗于三危，殛鲧于羽山”。

这就是帝舜“逐四凶”的英雄业绩，是神话中他秉政的功业之一。但是四凶之中除“三苗”因属

一异己的种族集团（见《周书·吕刑》“报虐以威，遏绝苗民”一节）外，其余三凶竟无一不带有动物神的形迹：

（一）共工本来是与颛顼争帝，触折天柱、并导意“振滔洪水”陷溺天下的水神（《左传·昭公十七年》、《淮南子》中《天文训》及《本经训》）。据古籍载，他是“人面蛇身、朱发”（罗泌：《路史后记二》引《归藏·启筮》）。这位兽形未脱的水神细推下来，竟是炎帝的第三世孙：

> “炎帝之妻，赤水之子听沃生炎居，
> 炎居生节并，节并生戏器，戏器生祝融，
> 祝融生共工”。
>
> （《山海经·海内经》）

共工之父祝融是个火神，他“兽身人面、乘两龙”（《山海经·海外南经》）；共工的远祖炎帝也不是“人”，而是“人身牛首”的动物神（见司马贞：《史记·补三皇本纪》）。这条谱系中的炎居、节并、戏器三神，形体如何，尚待考索；但头尾都非人类，中间环节可想而知。

（二）驩兜，在《山海经·海外南经》中写作“讙兜”：“讙头国在其南，其为人，人面有翼，鸟喙、方捕鸟”。郭璞注：“讙兜，尧臣，有罪，

自投南海而死。帝怜之，使其子居南海而祀之。画亦似仙人也”。所谓“画亦似仙人”，是指原先的驩兜造型具有神奇性，不与人类相同。此中天神变形为人杰的神话消息，自不难窥破。

（三）鯀，原本是一匹白马：“黄帝生骆明，骆明生白马，白马是为鯀”。（《山海经·海内经》）他由于窃取上帝的神物“息壤”（自行生长的神土）以堙堵洪水，被上帝派火神祝融杀死在“羽郊”。这与帝舜殛杀鯀于“羽山”，系同事而异闻。白马形体的鯀死后，化为（似应是“显出本形”）“黄龙”（《山海经·海内经》郭璞注引《归藏·启筮》）、“黄熊”（见《左传昭公十七年》）、“黄能”（见《国语·晋语八》）、“玄鱼”（见王嘉：《拾遗记》卷二）等动物形体。鯀的先祖黄帝，也同样不乏兽形的影子：“黄帝生苗龙，苗龙生融吾，融吾生弄明，弄明生白犬，白犬生牝牡，是为犬戎”（《山海经·大荒北经》）。黄帝子孙多为龙、犬。黄帝氏轩辕，《山海经·海外西经》：“轩辕之国在此穷山之际，其不寿者八百岁。在女子国北，人面蛇身，尾交首上。”轩辕神国主人的蛇形，还表现在它的宗教象征上：“轩辕之丘，在轩辕国北，其丘（山）方，四蛇相绕”（《山海经·海外西经》）。

帝舜（即《山海经》中的“帝俊”）为什么专爱和兽形神祇打交道？也许他仅是排斥、打击他们？不然。在《尧典》中，很受帝舜信用的乐官“夔龙”，原本也是这样一种动物：“东海中有流波山，入海七千里。其上有兽，状如牛，苍身而无角，一足（“夔一足”），出入水则必雨。其光如日月，其声如雷，其名曰夔。黄帝得之，以其皮为鼓，撅以雷兽之骨，声闻五百里，以威天下”。（《山海经·大荒东经》）晋人郭璞认为，“雷兽即雷神也，人面龙身（与“一足”合），鼓其腹者”。从此间的演化踪迹可以看出：天界的雷神，“下凡”到人间的朝廷里做了“乐师”。

难道帝舜功德无量，竟招致天神下凡？非也。原来，帝舜本人即为天神：“舜妻登比氏（一曰“登北氏”）生宵明、烛光，处河大泽，二女之灵能照此所方百里”。（《山海经·海内北经》）舜的女儿，能照亮方圆百里，这显是神能而非人力。女儿如此，父亲则可想而知。实际上，此间帝舜的事迹与帝俊不乏相似之处：帝俊妻羲和“生十日”、妻常羲“生十二月”的神话（各见《山海经》中《大荒东经》、《大荒西经》），正与帝舜生下“宵明”、“烛光”等光明神、天体神的故事相仿。舜的神话形体是一只鸟（“重明鸟”），故

舜别号“重华”。以舜为始祖的东夷族，恰为鸟图腾集群。在舜的宫廷里，还群集着“朱虎熊罴”等多种动物神渊源的神。只是由于历史神话的人格化作用，他们已以宫廷官吏的新面目活动在历史舞台上了。《尧典》中类似于《山海经》动物神祇的细节描写，已被小心翼翼地遮掩起来了。宗教神话，就此演为历史神话。因此，当发现宗教神话里的太阳神（十日之母）羲和，已在历史神话中帝尧的“宫廷”内充任历法方面的主管时，我们就更清楚地知道，《尧典》的出现，宣告了神话历史化运动的完成，整整一批天神地祇被“化”成历史人物。

可以说，整部《尧典》，实为历史神话。这部历史神话，构成中国古史传说的核心。

7-2 天命观的诞生与发展

在宗教意识控制人们思想行为的古代，文化的综合凝聚体是宗教。人类的各种文化表现，如社会组织、生活方式、艺术、世界观、观察自然现象的眼光、力图征服环境的巫术活动等等，都与宗教意识、宗教活动发生有机联系。本来就与宗教意识、活动相为表里的神话当然更不例外。

殷代重巫文化和世界各国古代文化比较接近：对宗教事务倾心关注，有着古老的神权统治的传统。殷人重视祭祀，一次奉献所牺牲的牛羊可达上千头。据甲骨文，为了耳鸣这类私事，殷王就用一百五十八只羊来祭祀神明、乞求平安。① 而周人，每次正式的祭祀仪式才牺牲牛、羊、猪各一头（“太牢”）或猪、羊各一头（“少牢”），这数量上的巨大悬殊，显示了殷周两族在宗教文化传统上质的差别。周民族在太王迁岐山之前，还是一个经济文化落后，过着原始质朴生活的部落集团，② 惯于在艰苦而坎坷的逆境中奋斗不息，③ 因而养成注重实质的思想习惯。而同时代的殷人业已有较高级的宗教和更繁琐的仪式了。周人还是一个信奉“天”的西方集团，与东方信奉“帝”的集团（包括殷人），在宗教文化传统上不同。④ 与“帝”的观念相比，“天”的观念更朴素、更少人格意味、更接近自然。

① 见《乙》6403。

② 太王名“亶公直父”，是文王祖父，他从“迁岐”到武王灭商，最多也不过百年。其时相当于殷代晚期。

③ 参见《史记·周本纪》中的有关记载。

④ 关于殷周两族分别信仰“帝”与“天”的问题，张灶兴在《殷周“帝”、“天”观念考察》一文（载《华南师大学报》社科版84年2期）中论证颇详。郭沫若《先秦天道观之进展》已触及这个问题。

这个人数不多的质朴民族，及其新兴的统治集团，在通过牧野一役突然攫取了文化先进的中原地区的控制权后，立即面临着多方面的挑战。其中，宗教文化上的压力比较突出。因为，这关乎周人发动的“殪商”战争是否正义、周人的新统治秩序是否合理等根本问题。为应付这一压力，周统治者做了很多宣传说教与文化征服工作。其结果是周文化对殷文化的胜利和改造，以及两种文化的最终融汇。殷周文化的更迭，在宗教神话领域内的进程，大体分为两个阶段。其标志是原始天命观的产生和发展。

原始天命观的出现，是历史神话诞生的直接契机。

在天命观产生的第一阶段中，“天命”还是实指的，只是禀受天命的人物换了：殷王让给周王。与此一致，继承的原则也变了，血统继承让位给道德继承。

作为新兴的统治民族，周人要求取得宗教文化上的支配权。为巩固政权，必须夺占宗教文化的主导地位。周人的宗教文化背景，使他们难于接受殷人的鬼神系统和上帝观念；其次，殷人的宗教把上帝视为殷人的始祖，这是周统治者的自尊心难于认可的。但周人又不能完全抛弃、禁绝这一现成的宗

教文化体系，因此，只能在其基础上予以改造而后利用，结果形成了原天命观。这一新观念，是殷人重巫文化向新的史官文化的过渡形态。

随着时代思潮的演变，春秋时的天命观已日趋理性化、哲学化，但在西周初年却并非如此，它与殷代宗教关系密切。周初文献《康诰》所载成王（一说周公）对其弟康叔的告诫，再现了天命观第一阶段的基本内容：

> “（我们周人的德行上达天廷）闻于上帝，帝休（赐福），天乃大命文王，殪戎殷（打败殷人），诞（开始）受厥（这个）命（指天命）”。

这里，“上帝”、“天”、“厥命（天命）”并不等同。从“帝”到“天”再到“厥命”，显示了一个由先而后，从远及近的过程。正因如此，在“上帝”赐福（“休”）之后，“天”才进一步“大命文王”，而在“殪戎殷”之后，才算正式禀受了“天命”。从宗教演变的角度看，“上帝”是殷人至上神，（它的下面还有一系列的鬼神精灵），“天”和“厥命”则是周人的观念，周人将之楔入殷人旧有的宗教，企图融成一个新的信仰系统，意在以宗教的理论论证周王代替殷王的合理性，并专门

编造了神话来渲染、说明。

这一企图，在《尚书·召诰》中表现得再清楚不过了：

> “皇天上帝（这一混合称呼显示殷、周宗教正在融合），改厥（指皇天上帝）元子（即嫡长子，有继承权）（将）兹大国殷之命，惟天受（授）命（于周）”。

这是说上帝对他在地上的代表进行了重新任命。殷王原以“上帝元子”自居，周人借用殷人的宗教神话术语，但剥夺了这个信仰的内核，即殷王与上帝之间的血肉联系，从而，宣布了新的道德继承① 而非血统继承的法则。这一法则就是原始的天命观。从此，上帝变得空洞了、遥远了；天命取代了他在上层宗教文化中的位置。宗教的巨变，对神话的影响很大：宗教神话色彩较浓的上帝观念让位给政治伦理意味更多的天命观念，这不利于宗教神话发展为统一的神系。道德继承故事的原始性和戏剧性比血统继承的故事大大下降，周族统治者有意识地改造利用殷人的固有宗教，开了宗教世俗化、神话政治化的先河。

在原始天命观发展产生的第二阶段，“天命”

① 《尚书·召诰》，“我道惟宁王德延”。

变成一个明显的人为假定，能否取得天命的关键，已不在上帝而完全落实到了人的社会行为上。这一人为假定被保留，仅仅是出于周统治集团冷静的宣传需要，与殷统治集团笃信宗教的狂热态度，有质的不同。

周初，殷人宗教文化观念的潜在力量一度强大。民间传统的鬼神信仰也根深蒂固。周统治者对自己出于非宗教的目的有意识制造的“改厥元子”的新式神话，并非真信。从《尚书》的《酒诰》、《无逸》诸篇一再强调的警告来看，东进的胜利，使一般的周族群众迅速向殷人宗教文化及其习尚靠拢，周统治者深恐自己的统治基础被高度发达的殷文化和悠久的民间信仰渐渐同化。在这种局势下，“改厥元子”的宣传显得无力且有架空周族上层的危险。针对这种情况，在平息了殷人的复国战争之后，就展开了对殷文化的全面改造；自上而下的“宗教改革”运动①是其一个重要方面。

“宗教改革”的内容既深且广，完全不同于“改厥元子”神话的旧瓶装新酒，其过程复杂又曲折，许多细节迄今尚未揭示清楚。但其意图十分明

① 本文作者借用“宗教改革”一词概括周初革新者们对旧有宗教的人为改造活动，并不表示这一古代中国的思想、社会运动与欧洲近世的宗教改革运动有任何同质的地方。

显：推翻殷王是上帝“化身”或“元子”的神话，而还其“人主”的本来面目，以便为殷周之间的政权嬗替作出理论的说明。

周公曾明确指出：殷王太戊（中宗）、祖甲等享国长久，“嘉靖殷邦”，不是由于他们是神的子孙，而是由于“天命自度（靠自己斟酌），治民祗惧，不敢荒宁”① 等政治努力。而后来的殷王日趋腐败，寿命也短，完全是由于“生则逸，不知稼穑之艰难，不闻小人之劳，惟耽乐之从”。② 显然，这里已经拒绝对“天命”作出神秘的解释。“天命自度”是宗教术语的矫饰，其真正含义是说人类自己的命运，埋藏在自己的行为之中。从周初的几篇大诰看，把伦理、政治内容注入宗教神话结构，以适应“周虽旧邦，其命维新”③ 的历史使命感，是周初宗教文化改革的基本倾向。这一倾向，与新兴统治集团的需要及其身份是完全相符的。

“天降丧于殷……我亦不敢宁④ 子上命。”（《君奭》）他们反复叮咛，中心只有一个：天命并不神秘；它就隐藏在政治行为者的道德努力之中。而仰仗并不可靠的“高贵血统”，恣意胡为，不

① 见《尚书·君奭》。
② 参见《尚书·无逸》篇。
③ 见《诗经·大雅·文王》篇。
④ 蔡沈《书经集传》释“荒宁”为“怠荒安宁”。

顾"天命"的殷统治集团，就会被"天降丧"的严厉惩罚所毁灭。这一"殷鉴"，使得周统治集团从此不敢荒怠("宁")上帝的命令。……显然，这里的上帝已经悄悄伦理化了，已经从殷人的祖先神变成了周人的道德监护者。以下一段话最能表现这种新观念：

"天不可信，我道惟宁王(指周武王)德延，天不庸释于文王受命"。

(《君奭》)

"天不可信"，一语道破了周初革新家们实际上的无神论态度：他们的统制之"道"，不是依靠那些不可真信的"天"或"天命"，而是靠着武王的"德"。他们认为，正是凭着自己的"德"，"文王受命"的历史使命才得以延续下去("天不庸释于文王受命")。宗教的世俗化(政治化、伦理化)一旦作用于原始神话，就为宗教神话向历史神话的过渡破除了禁忌、铺平了道路。新起的历史神话比古老的动物神话富于人伦色彩，易于容纳社会、历史的因果关系和道德伦理的内容。而半神话的古史传说，为道德继承的理论原则作出了神话式的解说，则体现了周人的价值准则。

为稳定社会秩序而进行的宗教斗争，达到了它的政治目的。但从根本上改变了古代中国宗教神话

的性质，也改变了它的发展方向：神话故事色彩较浓的“上帝”观念退居次要地位，抽象理论性质突出的“天命”、“天子”这一孪生观念，升到庙堂文化的顶端。

周初的宗教改革产生了两个历史性的结果：

（一）官方的宗教变成了直接的、有意识的政治工具；它的宗教神秘性质受到根本的削弱，现世的、务实的精神开始抬头。古老信仰中的神话，不再是神圣、不容篡改的了。

（二）随着这一官方宗教的世俗政治化，原始神话在上层文化中的地位急剧下降，不断融入伦理化、政治化的古史传说系列。而未经融入的部份则终于退处在野地位，形成不了各个古代文明大都拥有的神话、宗教圣典；最后只能归入《山海经》一类异闻杂录（“巫书”）之中。

王国维曾对殷周之际的社会、文化变革评论说：

> “夏商间政治文物的变革，不象商周间那样剧烈。商周间大变革，……是旧制度废而新制度兴，旧文化废而新文化兴”。①

① 王国维《观堂集林·殷周制度论》。

从上面的分析看，确有一定的道理。

原始天命观的兴起和神话历史化的深入，使人事的因素得到比神事更大的重视。表现在社会仪礼方面，则注重人事和社会实践的“礼”的范畴，比注重神事和宗教仪式的“祭”的活动，受到更大的重视。动物神话的地位，从此一落千丈。

孔子曾比较殷周文化的上述差别：

> “殷人尊神，率民以事神。先鬼而后礼，先罚而后赏，尊而不亲。……
>
> 周人尊礼尚施，事鬼敬神而远之。近人而忠焉，其赏罚用爵列，亲而不尊”。①

“率民以事神”固然愚昧，但就宗教意义言，还不失为虔诚之举。而“事鬼敬神而远之”的实务态度，却与宗教政治化的措施暗暗相通：

> 子曰：斋戒以事鬼神，择日用以见君，恐民之不敬也。②

这里说得很明白“斋戒以事鬼神”并不发自虔诚的宗教热忱，而出于冷静的社会政治方面的考虑，是

① 见《礼记·表记》篇。
② 见《礼记·表记》篇。

为了维持人民的愚昧和顺从状态而演出的一出肃穆堂皇的喜剧。就这种意义，“礼”也是一种宗教式的约束，它在主观意念和表现形式上不同于殷代的“淫祀”，但作为统治工具的社会效果，实际上却不谋而合。

7-3 先秦文化转换的地理政治背景

一个新的问题伴随着上述的解答而产生了：殷周文化交替的压力中所产生的天命观以及史官文化、历史神话诸特征，何以没有随着特定历史条件（西周奠基者面临的挑战）的消失而消失，反而能长此以往地发展下去，并扩展为中国文化的基本模式？针对这个新问题，新的解答应运而生：

（一）某种突然的理性觉醒提前到来，从而打破了宗教神话在小区域内的主导地位在向大区域蔓延、融合时的延续性。

（二）某种社会政治方面的特殊压力，使得在其他文明中普遍发生过的区域小神系向文化圈大神系的过渡出现了变异：小神系过渡到了一个大帝系（古史神话）。

这两种可能的表述可以大致概括目前人们对中

国古代宗教神话向古史神话转换的内外动力的几种看法。比如，一种看法就认为，历史神话产生的现实基础在于部族间的战争与融合。“既然没有一个氏族或宗族能把上帝或神界据为己有，人世间的争雄，因此乃立于一个在宗教上公平不倚的基础上”，于是宗教神话的主导地位遂被“对各自祖先的功德加以标榜与强调”取而代之。具体表现为：“在政治思想上，争雄的各国君主对宗周的权威以及彼此之间挑战，在神话宪章上，被挑战的对象是上帝、天，以及神与自然世界”。①

然而，世界各个古代文明，无不经历了由氏族、部落、原始民族、区域性国家等“小区域”向整个文化圈的“大区域”的统一过程，其政治结晶是统一帝国的出现。这过渡必然带来社会政治和文化心理的普遍震荡，但中国以外，各文化圈不仅保留了，甚而发展了它们的宗教神话体系，从而适应了社会政治方面的压力及需要：何以中国古代亲族集团及区域性国家的争霸、兼并与统治民族的更替，却从根本上毁掉了普遍有效的宗教神话的主导地位呢？

另一种有代表性的看法认为，转换的原因可以

① 见张光直：《商周神话与美术中所见人与动物关系之演变》，载《中国青铜时代》，三联书店1983年版第308—309页。

归结为东周时代中国文明同时在幅度与深度上扩张，知识与技术的发展使人们“产生了世界观上的觉醒”。中国文明是早熟的，它“比西洋早了约一千年，在青铜时代还没有铁的生产，就成立城市=国家”。而且当时的悲剧诗歌中的启蒙思想，也与宗教神话的思想意识不相容。这种“早熟说”还提供了三点地理环境、生产水平上的特征作为依据：（一）黄土地区的自然条件；（二）繁多的部落人口；（三）灌溉产生的公共职能。① 但是，无论是理性的早熟，还是铁器之前产生的国家，都可以在中国之外的其他早期文明中发现；至于黄土自然条件引出的另外两个特征也绝非古代中国文明所独有。所以用它们来做古史神话产生的原因似不充分。

看来，我们不得不寻找一个或几个古代中国特有而其他文明欠缺的自然或社会条件，去解释宗教神话向古史神话的转换。

我们终于注意到了这样一个事实：在古代各个文化圈中，中国具有独一无二的广阔平原和内陆腹地，以及由此产生的错综复杂的文化环境。其他文明在这方面都相形见绌：

① 见侯外庐：《中国思想通史》人民出版社1957年版，第1卷第17页，及第109——110页。

埃及文化圈，只是沿尼罗河河岸延伸的狭窄条状地带，鼎盛期，加上巴勒斯坦一带东地中海岸，最宽之处不过一百多公里。两河流域文化圈，即使在其鼎盛期，面积也不及中国的核心区域——中原地区，况且，其北有崇山峻岭，东南濒临大洋，东北、西南两面临河，比中原更易获得安全保障。转视美洲古代文明：阿兹特克文明、玛雅文明建立在"中美地峡"上，地盘还比不上中国春秋时代的一个区域性国家。南美的印加文明则位于高原、沿太平洋岸南北展开，但东西宽度不过四百公里，其稳固的核心地区不过相当于我国一个中等面积的省，不及中国战国时代的一个区域性国家。至于欧洲文明的源头：希腊是散布在爱琴海周围的岛与半岛，无所谓内陆腹地。正如罗马帝国不过是沿地中海周围而展开的政治实体，所谓北欧只是北海与波罗的海海岸的代称。①

这也许可从侧面解释，何以当中国古代文明在地域上日益扩大时，宗教神话的主导地位反倒逐渐丧失。我们发现，中国文明在地域上大拓展的两个关键时刻——殷末周初与战国时代——也正是超自然的祀奉转换为人伦的实践、宗教神话转换为历史

① 以上可参阅《约伯斯世界地图集》，三联书店1981年版2.6、14、28、29、37、63、诸页。

神话的关键时刻。因为不完成这种原创式的转换，则难以用一种各个社会阶层与社会组织都能一致认可的原则（如，基于社会集团关系的伦理准则），协调日渐扩大的文明实体内部的矛盾；同时，难以用一种有助于国力增强的现世精神，去抗御同时增长的外部压力。殷的覆灭，也许就与它无力实现这一转换有一定关系。因此，殷代重巫、重祭的宗教文化与周代重史重礼的政治伦理文化之间的大规模转形，不仅有民族文化的相异、一时的政治需要的背景，更有一个持久得近乎永久的大背景——地理政治上的压力。

在古代文明的拓展中，逐鹿中原、争夺对肥沃地区的控制，并非中国特有的历史现象。许多文化圈内的居民，自视为“世界之中”，其统治者号称“万王之王”。但是，在最大规模内演习上述角逐，却是中国的一个特色。在这方面，只有古代印度文化圈的地理规模，还可以与中国比较。北印度平原，曾频频上演《摩诃婆罗多》中描写的那种大战，但其活动空间毕竟不及中国文化圈宽大，因为它受到了印度这个锥形半岛的天然限制。更重要的差别在于：印度北部的喜马拉雅山，构成了印度文明的坚固屏障。对印度文明的外来压力，向来只能经由西北一隅透入。

与印度北部的崇山峻岭形成鲜明对照的是，中国北部的大草原——这个无遮无拦的万里边疆，对入侵的游牧人始终是敞开的，而农耕居民想要通过它向北移殖却很困难。对中国文明不断威胁的阴影，经常徘徊在这一欧亚大陆上最壮观的开阔地带。这一来自欧亚大陆北部纵深腹地的特大压力，是其他古代文化圈没有经受过的。甚至毁于蛮族入侵的罗马帝国也未曾遇到如此经常的挑战。面对这双重的不利（只宜退守，不宜进取），双重的应战出现了：

对外，是古代中国北部各区域国家边城的不断延伸、连结，最后形成了举世闻名的“万里长城”——它缓阻了北部压力的直接灌入。因此，长城是中国特有的政治地理环境的特有产物。

对内，强调群体一致性的伦理文化日益强化。使得各个社会集团在“礼”的制度与“仁”的精神的交叉作用下，各安其位。它发源于促进周王与诸藩（封国）政治协调的需要。周室衰微后，它成了“诸夏”互相联系、以“勤王”名义行“攘夷”之实的社会政治和精神文化的双重纽带。在各区域性国家争霸中原的逐鹿中，抗御北部开阔地的共同威胁，则是一项经常的考虑。与长期分裂的印度诸邦不同，中国国家的统一是个历史的基调。尽管“合

久必分”，但分终究还是回归于合。分合二元的重心似在于合——大一统意识几乎成为中国民族文化心理中不言自明的真理。统一的政治实体需要一个维系文化一致性的意识形态，而这，是各执一端的宗教神话所无法胜任的。因为在广阔的中国，区域文化及其区域性信仰之复杂，可以说是居于世界之冠，其中任何一个也无法冠盖群伦、取得压倒的优势。基于这种形势，比来世的宗教意识更有效率的现世伦理意识，遂上升到中国意识形态的前台。

《小雅·六月》篇记颂周宣王时尹吉甫征伐玁狁事。它指责玁狁不守周王朝的法度，随意侵入农耕地带；它颂扬文武双全的吉甫，率军来到太原驱逐入侵者，堪称天下表率。……类似这种绵延不绝的大规模对抗，以务实的、政治性的“佐天子”为号召，当比陷溺在对“天”、“帝”的无休止的幻想与祭祠中（如殷人那样）更能激发同心同德的力量。其结果，对弘扬中原政治伦理精神，起了推波助澜的作用。而其背景，正是西周诸王、春秋诸侯（乃至秦汉诸帝）面对的北方草原的特大开阔地。它所构成的举世无双的压力，在版图相对狭小的殷商时代尚未突出，只是“小邦周”灭殷并广封天下之后，开始立足于“大中原”之上，很快便面对这个挑战。但周人以其新兴民族的历史敏感，很快抓

作了新时代的需要。所以，我们发现古代中国北方诸国文化的非宗教倾向和现世伦理精神要比南方诸国文化的类似倾向和精神强烈得多。春秋以降，南方文化日益受到北方文化的强力渗透，双方差距渐趋缩小。但南方文化中的个人意识区别于伦理意识和幻想精神（区别于现世精神），似仍强于北方。

正是基于这种对政治伦理（人伦礼乐）精神的深刻认识，孔子才会说出这段经典性名言："殷人尊神，率民以事神。先鬼（本质在"祭"）而后礼，先罚而后赏，尊而不亲。其民之敝，荡而不静，胜而无耻。周人尊礼尚施，事鬼敬神而远之。近人而忠焉，其赏罚用爵列，亲而不尊。其民之敝，利而巧，文而不惭，贼而蔽"。① 是的，古代中国文明面临的由特殊地理环境造成的内外压力，使对宗教祭祀的仪式性狂热，终被对人际关系（以社会集团间关系为重心）的务实性把握取而代之。对天神的"尊"，转换成对族人的"亲"。作为殷王后裔的孔子，最终选择了"吾从周"②的文化归

① 见《礼记·表记》篇。

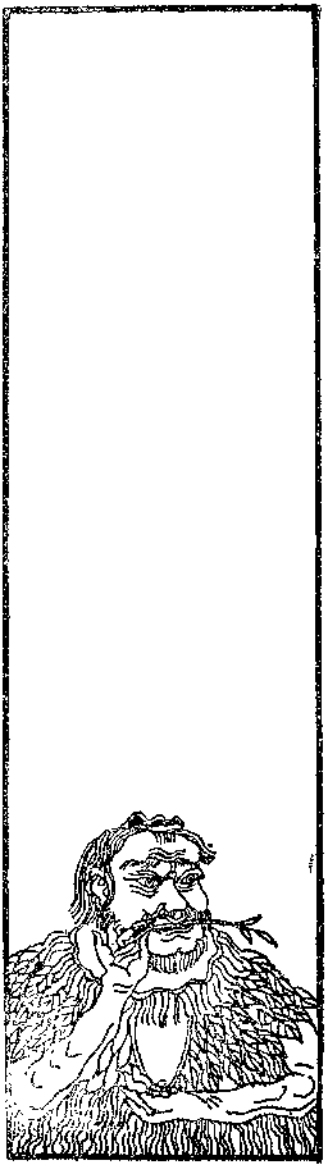
② 《论语·八佾》篇："周监于二代（夏、殷），郁郁乎文哉，吾从周。"《礼记·檀弓》："孔子曰，殷已悫（音"确"，意为诚实、谨慎），吾从周。"两个"从周"，说辞不同，意思相近：都认为殷文化已过时，不再能适应文明进步已经增大的春秋时代。说"殷已悫"，那是为尊者（孔子时和"先"）讳；实际上是说殷文化模式已无力解决当时时代的问题。孔子毅然放弃自己祖先的传统文化的做法，是需要相当勇气的。

宿。这，恐怕不仅是个人的，也是一种民族性的选择吧。

对人际关系的重视，也导致对个人行为的约束加强。“礼”不仅给予贵族以特权，更重要的是以等级形式强化了对社会行为的普遍规范。亲族集团内的等级化，有助于对内控制、对外争强。从此，宗教神话中超自然的帝就让位给了历史神话里的人伦表率。“天道远，人道迩”——政治制度逐步受到比宗教信仰更大的关注。这种孕育于远东广袤、雄浑的地理环境中的精神，经历代学者损益，渐成所谓“儒家精神”。它在本质上，并不与希腊理性主义对应，而与其他古代文明的宗教神话的主导精神对应。并以此为出发点，形成了充满伦理色彩的中国历史神话及其源远流长的史官精神。它的要害，在于给世俗政治以神圣地位。它的失败之处，在于对民族性格的不利影响；正如孔子一针见血指出的，“利而巧”（投机取巧、缺乏信仰）、“文而不惭”（文过饰非、缺乏真诚）、“贼而蔽”（精通权术但不明大义）——已成为周民族文化性格中的致命弱点。在某种程度上，这业已成为我们的历史遗产。

我们从幅员广大的角度来看黄土地区的自然条件，看它的人口及灌溉。我们不仅从区域文化，还

从各区域内部犬牙交错的文化势力之间矛盾与统一的角度，来看古代远东亚大陆上的民族融合与兼并。唯其大，故造成了对人类智慧的巨大压力，促成这一特定民族精神的“早熟”，导致小区域内宗教神话在向大区域神话体系的过渡中，变成了中国独特的古史神话。唯其复杂，故使得任何单一的、绝对化的宗教神话系统都难以作为统治思想在此立足，难以成为整个中国文化圈内各个社会集团各种文化势力共同接受的意识形态。正是基于对此复杂性的“应战”，以务实为要、以人伦为纲，不以任何独断的宗教意识形态相标榜的特殊意识形态——现世的史官文化，才在各种区域文化、小范围神系的互相牵制所造成的半真空状态中乘虚而入，征服了中国民族的心。反观周初统治者创立“改厥元子”的宗教神话试验的失败，以及天命观、历史神话、伦理原则最终确立为中国国家的统治精神和官方哲学，正为本书的上述结论提供了一个颇有说服力的证据。



神農

第八章

神⇄人⇄神

8-1 精神的天梯

在神话体系的宇宙分层的景观中，“神”、“人”之间的鸿沟，比在独立的原始神话中更为扩大了。距离感与日俱增，最终成为人类面对茫茫宇宙时的基本感受之一。神性，作为人性的升华，在神话中激励着两种相反的运动：

（一）神日益脱离非人形态及原始神秘气质，一步步地“走向人类”、“皈依人类”，以致不断人形化、人性化。神话中人的要素，随着神性的升华而水涨船高。

（二）神日益“远离人类”。

在远古神话里，人神之间可以自由往来，宇宙间无有阻隔。世界各民族的“天梯”神话无不怀着最强烈的虔诚传诵着：人类原本可以通过各种天梯

攀援直上，抵达众神的神秘居所，那儿曾是人可企及的美好乐园……

神话中物体化天梯的种类繁多，有山：中国神话中的昆仑山，印度神话中的喜玛拉雅山，印加神话中的安第斯山等；有树：中国汉族神话中位于“天地之中”的“建木”，西南少数民族神话中的“马桑树”；有人造物：某种极长的绳索或人工砌垒的“土台”，以及塔——《旧约·创世记》上所载的“巴别塔”，即“通天之塔”。

随着文明步伐的加快，童年的梦消逝了。文明与野蛮日趋扩延的鸿沟，终使人们突然发现物体化的“天梯”本属子虚！天与地之间横亘着不可逾越的距离，它实实在在，非人力可以超渡。距离感日益升华为朴实的崇敬心情。人们开始匍匐在地上，不敢仰视神圣，心中充满虔诚的自罪感，同时又充满祝念：借助异物（偶象的神力）使自我升腾、净化。

神与神话这种既“向人回归”又“远离人类而去”的双向性运动，包含着一个逻辑上的矛盾，但却是真实的。它是人类精神视野扩延、人类精神力度增强、人类精神运动加剧的结果。它的真实性还在于，录下了人类精神的进化与分化的双向轨迹，既有所“得”又有所“失”。

神及神话的向人回归，并不是回归到实存的人、生物的人、自然的人，而是要回归到理想的人、灵魂的人、文化的人……。这是回归式的升华。备受平凡的人们崇拜的那些动物形态的古神们，并非降回到他们的崇拜者（平凡的人）的一般水平及其生存状态，而是飞快地越过这些“凡尘”——甚至连短暂的停留都没有——迅速超升到明净而虚渺的苍穹上，成为远远高于实存人类的理想象征：精神的天梯开始出现了。

神性，是人性高度“蒸馏”后的某种“纯净”。它被渴望超升的灵魂赋予一尘不染，永恒长在的气质。一切神话中的神性，无不具有人类可望而不可及的内涵。它凝聚着人的理想，但不是人力所能达到的。这是物体化的“天梯”不幸断绝后出现的代偿。

文明不断分化，向四周的原始空间和野蛮地带辐射着它那淡而持久的光辉。神们也不断高迁，向尘世的苦难和无辜的受压迫者，举行一次次的告别仪式……世界变得日益空虚了，凡人终于无法再和天神直面、更无缘与之对等地往还。宇宙就这样分裂了。

神，被直接升腾到苍穹里去的直接后果，是他不再属于全体凡人。在理论上，他仍对所有的凡人

一视同仁，不分畛域地指导人类、普渡众生；但在实践上，他的神格已超升到常人理解的领域之外，成为只被神秘的直觉所信仰、被肃穆的礼仪所固守、被牢固的习惯所祀拜的一个对象。他远离了人类。他远离了大众。他远离了世俗的情感。他越来越孤僻——只有少数灵媒能接近他、理解他；他则选择了寥寥无几的“优秀分子”，做自己意旨的载体和扬声器。这时，执掌与神对话的仪式、沟通神人间的交往渠道、叙述玄妙曲折的“神的故事”——就成为一项艰巨而神圣的专业。

在社会实践上，这种文化发展导致巫师职业的产生。巫师主持象征着神人交往的仪式（如降神或跳神等）。所谓仪式，在古代无不含有祈求或还愿的意味，这并不限于严格意义的宗教仪式。仪式的这种祈求、还愿的含义，一直到近代社会生活中都有多种隐蔽的表现。在原始仪式中，巫师表演着象征神能、魔力的神话，有语言的、舞蹈的、手势的、还有绘画与布景等诸多形式。巫师借此来宣布自己“代神行事”。

但人们并不满足于实践中的巫师，他们向往那纯净的、不朽的、代表着更高理想的精神巫师。但任何实践中的巫师都是人，都过着人的生活，因而必定会受到人的弱点的局限。即使是再伟大的巫

师，只要他是个活人，就很难脱尽自己的个体因素，在“无我”之境中“代神行事”……。但人们的要求恰恰相反：他们需要一个不受个体因素左右的、超脱世俗生活的“灵媒”，一个神人之间纯然精神化的中介。

这种需要，促使“上帝之子”观念的诞生。上帝之子，实际上是理念化了的巫师：人们用理想中的上帝之子，去替换业已褪色的实存巫师；用动情的想象，去弥补乏味的生活。

各民族神话意识中的上帝之子，无一例外地体现了人的理想。尽管他披上了神化的装饰，内里却隐含着克服现实生活窒息状况、登达彼岸世界的强烈意念。上帝之子，是被压迫者藉以超度尘世苦海、重返“上帝乐园”的理念化的“方舟”——是人达到理想中“神性”的“精神天梯”。

远古朴素的物质天梯崩溃了，上帝派下天神“绝地天通”，使“神人分列”、“不得杂糅”……《尚书·吕刑》篇写道，“（上帝）乃命重、黎，绝地天通，罔有降格”。其意是说，上帝下令断绝天地之间的通道，也不让神们随意下降人间。从此，重神司空，成为天神；黎神司土，成为地神。天地终被隔离，物体化的天梯就这样按照至上神的意志被拆毁了。这段神话，实际上是人类的分化、

社会的等级化，在人的精神上留下的创伤。而沟联天、地与神、人的物化天梯，则是原始社会混沌状态的象征。而神人之间距离的扩展，则使“神”意欲独占优越的地位，使“人”永远卑下。但人却不甘寂寞，他们渴望打破神的这种垄断性隔离，渴望和神交往，渴望消除自己身上的劣势，使自己上升为“神”，与“神”并驾齐驱……

理念的精神“天梯”——“上帝之子”——应运而生了。不是实存，而是心灵的阶梯，是神话意识中的理想人格。人们凭着他，不断实现自我的升华，在精神的亢奋中几近于神。上帝之子虽不能够通过物体的天梯降临人间，却可以驾着精神的翅翼下达到人类的心灵深处。他以此而为受“新秩序”剥削奴役的人们，弥补远古天梯的毁灭所留下的一片空虚。神话意识的理想人格，是神话意识的归宿。他比纯粹的天神（即便完全人形、人性化的）更亲近人。他是文明临界线上的人类创造的第一批艺术形象。

8-2 人格化的理想

神话中的人格化理想，是民族精神的凝炼，生

成着各民族的理想样式，它采取了复杂的表象形式——由神到人，再由人到神。

中国体系神话中的理想象征是“天子”。

在中国的原始神话（如民族起源神话）中，天子曾是“神异诞生”的（有母无父式）产儿，但到了文明化、历史化了的古史传说中，生殖型的神异诞生，已让位给了道义型的受命继承：天子不通过神的直接生殖行为而是从上帝或神格化的大自然（“天”）的“感生”和抽象任命（“天命”）中产生。天子有世俗生身父母，他的身世合乎群体社会的道德规范。这样，他在道义上是神，在实践上是人，在理论上是上帝之子。

天子凭着自己对天命的感受力和自强不息的作为，不乏主动意味地“奉天承运”、自立立人（如伦理化了的舜与禹），因而具有与天命协调应合的主观能动性，成为群体生活的枢纽和调节者。

天子既具有精通技艺、善于征战、勇于开拓的个体力量；又具备贯通神、人的神秘内力，因此而成为社会道德的表率、群体生活的希望、宇宙节律的计度。当然这只是神话理想的投影，是为了适应民族内心的神秘憧憬，而被创作出来的艺术形象。

天子的命运是正剧性的。他并非一时性的、外在力量（武功）的霸主，亦非来世或上帝的“千年

王国”的宠儿——他是时代的、内在力量（道德）得以外化的胜利者。但自动顺应无言天命的天子，不仅同化了环境，也被环境同化了——这是悲喜相间的所在。

天子的使命是促进本族的和谐，再自此出发去“协和万邦”，以此来展示天命的群体内涵。可以说，这正是向着统一帝国的“混一宇内”胜利前进的统治民族（周族）的理想。

作为文化民族的神话理想的人格化形式，上帝之子的形态、风格是因民族而异的，并随着各自民族精神的迁化而移易、变形。与中国的“天子”相映成趣的则是希腊、希伯莱神话中的“超人”和“弥赛亚”。

“超人”，是希腊神话中的理想象征。他由神的遗传基因造就——天神与凡女所生，因而具有神的天赋和人的情感。他从神而生，按神意行事，但终其一生，却会犯下许多错误；他能用其天赋创造人所不能的奇迹，却终于冲不破命运的罗网；他东征西讨、战果赫赫，却没有明确而预定的目标；他身上凝聚着最高贵的天神基因，但这却是在天神的随心所欲中不经意抛出的偶然产物——这便是“超人”与生俱来的悲剧命运。

“超人”的行为并未受到神界必然律的统辖，

他是相对自由的；他可以通过自己“悔悟”式的意志力去赎罪——赫拉克勒斯为宙斯之子，他在一次“疯狂”中杀死了自己的妻子和三个儿子。为了赎罪，他开始完成著名的“十二大业绩”，去创造人的、文明的、不无“新罪”的历史——这或许可说是“超人”的悲中之喜。

“超人”的使命是征服自然、荡平人间的畸躯、用技术力量完成人所不能的伟业，这正是扩张中的希腊原始部族和城市国家的理想。

“弥赛亚”是希伯莱体系神话中的理想象征，其本意为“受膏者”，引伸为“复国的救主”，他为上帝所派遣，来人间实现神意，是“上帝意志必然实现”这一进程中的“傀儡”（不带任何贬意）。他的出生既具有中国天子有家父的特点，又具有希腊超人的私生子特点：母亲有凡人丈夫，但其生产却在于她与上帝的交往。众所周知的救主耶稣的生平传说即如此。

上帝决定谁是“受膏者”，然后赐大能予他，他便被那神圣的膏油决定了命运，而不能对自我稍事宽解，他因此而成为“附加物质”的宿命产物。如神的遗传物质一样，这附加物完全限制了人的自由意志和主观能动性。

弥赛亚的使命是复国，而对他的信仰，则寄寓

了遭受挫折和亡国之苦的犹太民族国家的理想。

不同民族的神话，叙述着不同的人格化理想，进而反映出不同的民族精神，虽然他们表达民族理想的精神功能是同一的。

中国的天子比超人和弥赛亚都更富有主动精神：超人是生殖式的“天神”之子，因而被神的生殖机能决定了。他身上勃发着的生殖之力和技能之力是人体机能的表现形式，用以征服世界、自然。他体现了古希腊人“神的遗传必然生出超人”的宇宙观念，而他们所信仰的必然性——命运，则是从神秘的偶然性中生发出来的，缺乏“东方”式的目的论色彩。弥赛亚是被上帝的意志决定了，是上帝用生殖方式选择的道义替身；他所具有的神圣的膏，是物质的象征，用以照亮、滋润人间；他是原始生殖之力和群体的道德之力的混成，体现了希伯莱人信仰中的“神的旨意（由“膏”体现）命定派来弥赛亚”的绝对、必然信念，即弥赛亚注定要取得世界历史性的胜利而不依人类的好恶为转移。中国的天子则自“天”的抽象任命（“天命”）中诞生，他是因自身素质、自我选择、自强不息而获致天命的垂青的；他是最群体化、最少原始冲动的理想象征，具有建元之德；而这“德”，是人类综合宇宙与心灵的阴阳、动静、刚柔以及综合主体与客体之

间高级反馈（“盈虚”、“往还”）的“信息库”——是活生生的灵性的海。

“德”，远非现代意义的“道德”、“品德”等善恶范畴。更非世俗生活的区区准则。而是高级文化的本质，是使人同化世界的综合素质。崇德，就是尊崇同化者的“素质”，“天子有圣德”，即天子具有支配群体、与天对话的素质。这是能够以理解世界、把握环境的特殊本能，崇德因而成为对主观能动性的赞颂。但随着中国封建社会的闭锁和没落，“德”的本意被曲解了，不再“是什么”，而越来越“不是什么”……希望沦为禁忌。

“天子”与“天”的关系是双向的反馈关系。中国传统的世界观认为，自然程序的变化，可以影响人的行为和社会状况；人的行为和社会状况也反过去影响自然的运行。当人间“失常”或紊乱时，其动态就会“反馈”到天上，导致自然发生变乱——“灾异”就发生了。这灾异对人间不啻是一个警告。人们据此调整自己的行为、以改善自然程序，并在此良性循环中实现人的世俗利益。这种“天人感应”的世界观，是古老的东亚式人文思想的表现。古代中国精神对宇宙采取模糊的、交错的二元看法，它对世界元动力的解析，折射到神话上，表现为互为阴阳、互为动静的“天”与“天

子”。

“天子”以德感化人心、应合自然天命。

超人——弥赛亚——天子，浓缩着由外在世界向内在世界、从“必然王国”向“自由王国”层进的节律……

8-3 古代的天子图式

《尚书》中的《尧典》一篇，可以说是中国古代历史神话（区别于原始宗教神话）的最重要的经典。它的多层面内容跨越了夏、商、周三代，成书年代历经有周八百余年。因此，它反映着先秦时代中国民族的最深刻的一些理想。《尧典》，以尧、舜两位“远古神祇—近古帝王”的活动为主要描写对象（伪古文尚书因此从中分出一部《舜典》）。而尧与舜，恰恰被视为古代圣贤“天子”的典型形象——这就为我们展示了“天子”观念的原始内涵：

> “稽（考）古帝尧，曰放勋。钦明文（文，除有“文明”、“章法”等含义，还指宇宙的秩序，如“天文”的“文”），思安安（蔡沈释“安安”为无所勉强、顺乎自然）。

允恭克让（“克让”，指能够让贤引退），光被四表（光耀四方大地），格于上下（沟通天上与人间）。克明俊（大而突出者）德，以亲九族（九族，指宗族、大家族）。九族既睦，平章百姓（百姓，指百官族姓、国家支柱）。百姓昭明（指社会政治生活健康），协和万邦（万邦，指大文化圈内的所有政治实体与自治单位）。黎民于变时雍（天下人民因天子而获得普遍的和平）。”

这些德行，有不少是“上帝之子”特有的功能（如“格于上下”、“光被四表”）。而开宗明义，展示的恰是天子的神圣性：他谦恭地从明悟宇宙秩序中获得了启示，思想因而顺乎自然的节律。他忠于神圣的使命，但不眷恋世俗的权势；他的人格之光照耀四极，沟通神人两界……

中国历史神话中强烈的世俗伦理精神，使天子获得了一种自然的能力，它不同于宗教神话中神格的超自然能力。因此，天子的社会政治功能，大于他的神圣宗教功能。天子对社会群体所发挥的功能，则被后来的儒学政治论（如号称“孔氏遗书”的《礼记·大学》篇）悄悄吸取了：“克明俊德”被引申为“修身”；“以亲九族”申发为“齐家”；

“平章百姓”则是“治国”的原始说法；而“协和万邦”则是“平天下”观念的不那么战国味十足的措辞……儒家的创新之处仅在于，把天子不乏神秘性的“德”换成了儒士刻苦力行的“学”。《尧典》历史神话在此被儒士们的历史哲学取代了。但此理性的理想，实有神话理想的渊源，殆无疑义。

天子，作为在天人之间“格于上下”的全能沟通者，擅长与天象的启示相感应；他以此调节人类的行为及其节律，以期顺天而应命。天子的创造，不在于个体的发挥，而首先体现为历法的创造及运用——“敬授人时”。这恐怕不是偶然的：这一调合天人关系的大创造，使农耕民族的生活得以“顺乎天时”、合乎自然。使人类的文化更顺利地去应付环境压力和生存压力的交叉作用。其次，天子的创造落实到调理大地的规划上——大地是人的生存空间，治理它，得使人的生活切乎地利。这在《尧典》中，具体化为天子尧对洪水的治理计划。最后，天子禹更以自己的才具出色实现了这一使命。综合《尧典》给天子描述出的图式，可以说，天子的头两个步骤是调节人与自然的关系。

天子是从自己对天意、天命的感应中再生的；他来自人民之中。因此，他的道路是艰辛的，同时

也是“上升”的。① 《尧典》对舜的兴起所作的描写，具有深刻的象征性。天子舜生子逆境，发展了坚忍的美德和广泛的才能，最后经过神话式的典型考验，获得社会群体的承认，执掌神圣统治的权柄：

> “慎（诚）徽（美）五典（即五常），五典克从。纳于百揆（即总理一切事物），百揆时叙（秩序井然）。宾于四门（担任外交工作），四门穆穆（受到异邦的尊重）。纳于大麓（山脚，引伸为荒山野岭），烈风雷雨弗迷。……正月上日（初一），受终（“禅让”）于文祖（尧）。在（察）璇玑玉衡（象征天体运行的法器），以齐七政（日、月、五星）。肆（遂）类（特殊情况下的祭天之礼）于上帝，禋（祭天之礼）于六宗（受祭的大神），望（一种祭祀）于山川，遍于群神”。

就这样，天子——这人类探索人化的自然、协调

① 在《天问》中，透露出古代中国宗教神话也有超人降生人世的观念，如羿的神话：“帝降夷羿，革孽夏民。”《山海经》中“帝俊赐羿形弓素缯，以扶下国（即人间）；羿是始去恤下世之百艰”的记载更详细。下降到人间的羿，虽也和天子一样“格于上下”，但所来的方向不同。

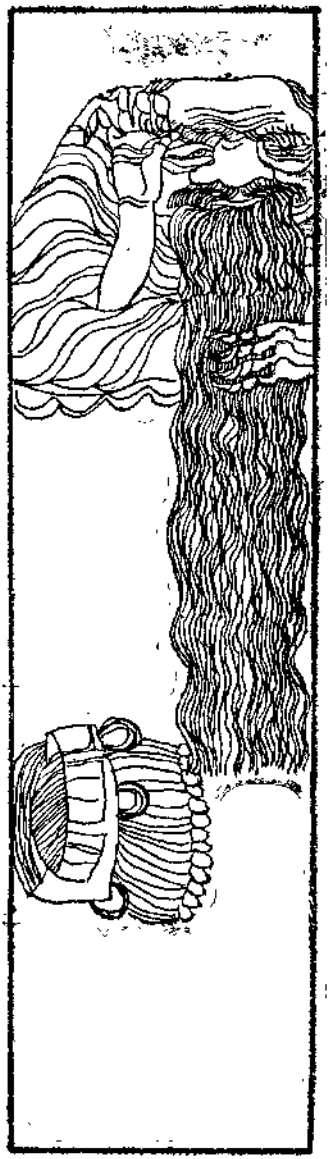
自己与自然关系的特殊眼睛——经过离群索居的考验，① 终于握得了神圣事物（如祭祀天神）的权力，成为指导人类群体活动的有力之手。在《尧典》中，这只不乏神秘意味的手，大规模涉入一个新的领域——即着力协调人与人之间关系、人与社会之间关系的世俗领域：修订历法、检查乐器（祭仪与礼仪中必备）和制定度量衡（这象征，为世界确立规范）、四出巡视、划分行政区域、制定并实施刑法，最后，逐次渐流放了四种危险的敌人：共工、驩兜、三苗、鲧。如此这般，天下大治。

天子的社会事业与文化使命，不会因其世俗性的死亡而中断。尧死之后，舜的世俗化职能及社会化倾向进一步加强，因此，他成为历史神话范畴中的天子向历史哲学范畴中的天子过渡的中介。这样，天子职能中沟通人与人、人与社会关系的一元，至少与其沟通人与神、人与自然关系的一元，等量齐观了。随着时间的推移，后一元越来越多地包括着前一元。“天理”越来越成为“人礼”的变相。尽管伦理化、历史化、世俗化程度如此之深，但在舜和他的“庭臣”如后稷（周始祖）、契（殷始祖）、皋陶、禹、益、朱、虎、熊、罴、夔、龙等神

① 我们记得，这与《创世纪》上关于耶稣遭受撒旦诱惑，在旷野断食、迷惘的记叙，不乏相似。

话人物之间，仍然存有显见的神秘关系。维系这些关联的核心力量是，一群“远古神祇-近古庭臣”受到某种强烈暗示的吸引和内外压力的驱使——甘愿充当“天子的仆从”，去实现“天之明命”。

中国历史文化的晨曦，破开了它的浑沌态。



土地神

第九章

展　望

9-1 民族文化的复兴之路

神话曾经是文明时代各门类文化的源头。神话在符号系统和思想意识上留下的遗产，对民族文化和民族心理的发展，不仅有示范作用，还有规范作用。因此，不论我们赞赏它还是排斥它，它同样对我们施加了祛除不掉的影响。神话中留有民族命运的印记。反过来，它又间接暗示了民族文化的拓展。神话以此与现代生活发生了历时的联系。

中国近代史上一系列文化动荡的震源，是外来文化与传统文化的冲突。这一冲突派生出一连串的严峻挑战，它摆在每个有思想的中国人面前。针对这些挑战的应战，迄今尚未完全成功。其关键在于，尚未找到一条适中的新径，以把传统的力量与现代化的努力结合起来，使之成为中国民族文化复

兴运动的“合力”。中国近代史上的文化运动此起彼伏，但似未脱离一共有模式，即把传统文化与外来文化对立起来，或褒扬或贬斥或“一分为二”。协调传统与新潮的力量，以便为中国文化的重组与复兴指出一个新的方向，似乎反倒被忽略了。这种现象发生在漫长的闭关锁国之后，也许是不奇怪的，但却是不幸的。

中国神话的演化过程及其对民族文化的制约这样启示着我们：特定民族的特定文化传统，往往具有强大的惰性，当某个民族在其凝成一个文化共同体的早期阶段（如中国的殷周交替时代），所遭遇的事件及其对人类的智慧所构成的挑战，会长期左右此后文化传统的定式发展。中国民族文化早期阶段中至关重要的社会政治因素，对其文化总体形态的发展，起了决定作用。

除此之外，促成一种文化的模式及其精神倾向、理想目标的其他因素还有：

（一）接受异文化同化和抵抗同化的分寸感。一种文化拒不接受异文化的渗透与影响，则难免趋于僵化，久而久之将危及民族文化的发展、削弱民族的力量；反之，一种文化若过于热心接受异文化的渗透，则易于失去自我，久而久之将危及民族文化的存在——二者的最终结果都是不幸的。因此，

在民族文化的兴亡中，恰到好处地把握分寸感是至关重要的。

在埃及的民族文化史上，其传统文化古老悠久、光辉灿烂，但终因过分陶醉、固守于其中、未能作出主动的变革，而被迫退出世界文化的历史性角逐：它先被亚述的暴力所蹂躏，后被希腊的文明所征服，最终则被阿拉伯的宗教文化彻底同化了。

各民族的生存处境在变，其文化的变革，亦是历史变动中的大势所趋。而自己无力去实现文化变革的民族，就会被别的民族的文化势力乘虚而入、甚至反客为主……古埃及就是如此。

（二）模仿力和创造力的中和。模仿力是人类学习能力和文化创造力的基础，是承继前人文化和吸取他人文化的前提条件。但模仿力过强，则妨碍富于自己的原创性活动。《礼记·中庸》把“致中和”看做一种神奇的理想境界，“致中和，天地位焉，万物育焉”。“中和作用”的要义在于：把模仿作为创造的准备。而推崇创造则胜过哪怕是维妙维肖的模仿，因为缺乏创造性的、单纯的模仿只意味着重复，并不能丰富人类的文化，也不可能解决每个民族面临的实际问题。却很可能导致类似“邯郸学步”的结果——既因历史的负累而进入不了新的角色，又因刻意追随他者而失去自己的平衡。

（三）民族文化的特性，还取决于它在世界史中的地位，及与其他文化圈之间的实际联系。分寸感、模仿力和创造力的中和等因素，时刻会受到地缘上的压力影响；某文化实体与他文化实体之间复杂的地理联系，以及由此形成的文化关系——对此文化实体的内在发展有直接和深远的作用。而某一文化实体与其所寄居的故土上业已消逝的古代文明之间的历史联系，也对其现实发展有直接作用。某民族文化实体内部各种区域的或超区域的文化势力（地方文化、学派文化等）之间的力量对比、消长、移易，对民族文化的性格形成和结构变化，也有直接作用。民族的实体越大、文化的传统越久，文化新发展所遇到的阻力也就越大。

那么，在这些复杂的关系和作用中，神话的位置在哪里？它的功能又是什么？应该说，象中国民族这么巨大的文化实体，和它所具有的如此悠久的文化传统，自然带有相应的文化惰性。这在中国神话的整个过程中已经体现得异常鲜明。具有重大现实意义的是，我们民族文化形成之初伦理至上的文化模式及其代代相传的符号系统，无疑已不能适应现代化的压力形态。但传统具有的巨大力量，使我们既无法割断它，又不能抛弃它。这种情势，就需要我们的创新意志和对传统文化的变通态度。如果

单单运用外来文化的观念及模式，去批判传统的文化、瓦解传统的力量，则意味着中国新文化还只停留在以模仿为宗旨的学习阶段，尚未跃入以自我为主体的创造性天穹。单单动用新潮文化的冲击力去攻击传统，是种初级而费力的办法。其变革精神值得赞许，但结果事倍功半。

传统力量极其深刻地支配着我们，以致我们往往感不到它的存在，感不到它对新事物的抑制作用。面对这种无孔不入的、业已根深蒂固地盘踞在人们心理中的惰性势力，绝不能只满足于让新潮文化的口号来掩盖“中学为体、西学为用”的文化现实。相反，较合理的方案，似是以民族文化传统的名义，去大力推进革新事业；以“恢复古昔的光荣”这一激动人心的旗帜，实行新的文化创造——这更有魅力，更易团结各种社会力量。这是先秦诸子、宋明诸子的创造之路，这是意大利文艺复兴式的应战方案。

这一方案，可以将惰性化为活力，从而将人们心理习惯上的阻力降至最低点，而又不会束缚新文化创造者们的手脚；对同样一个已有的传统，完全可以根据新的社会文化需要、从新的视角作新的理解，并在新的社会基础上，作出新的开拓。这种样式的创造性变通，由于其合乎传统，足以唤醒民族

心理深层的某种有魔力的情绪；例如，通过对古代神话的创造性“回忆”和重新阐释，而使未来的新人，受到名为“传统的光荣”、实为新型的创造力量的震撼；以此为整个民族的生活，注入意想不到的活力。在这一创造性的活动中，通过当代人的再生式努力，古老的、幽远的中国神话，定会焕发出新的异彩——在新的民族精神的视野中重获显位，为中国文化打开一片新天地……

巧妙地综合新与旧、创造与传统、精神运动与文化模式等两种相反力量，以求得一种新的合力来振奋民族的精神，是我们这个时代的使命。

9-2 “天子”为世界带来的启示

一般说来，空间上相距越远的民族，其文化的差别就越大，即便在现代地球日益缩小的情况下，也是如此，何况在交通条件原始落后的上古时代？古代中国内陆文明与其他古代文明中心的相对隔离，使它在传统上不习惯于面向世界。

上古时代的中国，孤悬于欧亚大陆的远东地带，远离当时世界文明的核心区域，即尼罗河流域、克里特—爱琴海区、东地中海沿岸至两河流

域、印度河流域一线。因此，中国文化表现出的强烈个性和特异色彩，完全是意料中事。

单个民族的创造力总相对有限，一个民族若不从广泛的来源中不拘一格地吸取文化要素充实自己，便难以造就一代宏伟壮观的文化系统。可以说，越伟大壮观的文化，就越具有广泛的代表性。这种代表性不是出于巧合，或闭锁中的深思熟虑及精心规划，而是来自文化上兼容并蓄的实践和在创造活动中不分畛域的超然气度。神话故事的系列，作为古代文化发自灵魂深部的声音，实际上也带有不同程度的世界性（国际性、族际性等）。中国古史神话系统的形成，就是“远东世界”古代各区域国家、各民族文化集大成的产物。它有复杂的民族、部落群、原始民族、乃至区域性国家的众多渊源。

古代神话及文化系统所包含的这种世界性，在现代文化中得到了更大规模的再现。现代文化并不是单纯的西方文化，亦非单向的西方人活动的产物。若无十五世纪末地理大发现所引出的国际经济文化的大交流、国际政治军事的大交锋——现代文化根本不可能出现。是“第三世界”（包括中国）的各民族与欧洲民族共同创造了现代的世界性文化。

十八世纪欧洲的哲学、十九世纪欧洲的艺术，都曾从古代中国文化中获得了深刻的灵感。莱布尼

兹不是从《周易》的卦象中得到了二进位制的启示吗？孟德斯鸠不是对中国的政治学说及实践十分赞赏吗？而抽象派艺术大师们也同样沉迷于中国的写意画或远东的版画。现代世界文化还从伊斯兰文化、印度文化、印第安文化、以至黑人文化的传统中大获教益，这已众所周知。

在此大背景下，各民族文化间乃至世界各大文化圈间互补、互促以至嫁接、转换的关系，是一目了然的。而在一种大文化圈内部，各区域文化的界限也是相对模糊的。谁能说清楚，德国文化从法国文化中吸取了多少东西？谁又能说清楚，主要渊源于西欧文化的美国文化，又反过给予西欧文化以多少东西？

如果把一个文化系统或文化实体比做一个细胞，则文化所具有的双层（两个层次）结构，较易被理解：一是文化核（相当于细胞核），一是文化质（相当于细胞质）。文化核较之文化质，对文化系统形态的发育、成熟，更有决定意义。

各个文化民族的文化范型，曾经凝聚在他们人格化的神话理想上，如希腊的“超人”、希伯莱的“弥赛亚”、中国的“天子”等。这就是它们各自文化系统的“核”。进一步的研究能发现，当一个文化系统陷入难以通过自我调节而完成历史性转换

的危机、仅从表层改革文化质的努力也已无法挽回颓势时，这些不同文化的“核”之间，可以发生互补现象，以从根本上革新文化的形态，使之适应新的社会需要。其条件是经历一次大的文化震荡和社会变革。在古代中国，这曾体现为殷文化与周文化间的大规模转换，体现为周文化的“核”——原始天命观及其“天子”——移植到殷文化的“质”中去，先是补充、最终融和了殷文化的“核”——“帝”及其神界秩序——以此创造了一代新型的文化系统。

古代中国文化的“核”，曾是“天子”观念（以及与之相联的“天命”观念），其文化系统中的“质”的各层次，均以此为辐凑而趋附。天子，作为天人合一之境的人格化象征，体现了一种更善于和自然相协调而非相斗争的文化传统。而“天命”其实就是天子与自然（“天”）之间的互相反馈的高级精神活动所形成的特殊信息库。在古代人的想象中，这一信息库被神秘化并被认为非人智所能穷尽。但天子所象征的天人感应的精神倾向、天人合一的文化范畴，如被现代人恰当理解，并被现代文化恰当吸收，则有助于缓和现代人的焦虑感及现代文化的紧张状态，从而对现代文化起一种弥补的作用。

天子观念，原非纯粹的政治范畴，而是广义的文化范畴。先秦文化史中的“天子”与秦汉大一统帝国以来政治史上的“天子”不尽相同：文化史中的天子，可以被理解为人类文化各阶段、各领域中的精神价值与社会规范的首创者，而不是政治上的独夫。他是“顺乎天而应乎人”（与现代观念“适者生存”中的“适应”，内涵相近）的理想化身，因而得以立于广义文化上的不败之地。

在西方，上述文化核间的互补机制，更充分体现在一整部西方文化不断转换的发展景观中。现代世界主流文化的重要源头是西方文化。西方文化的源头则是希腊文化和希伯莱文化（以及中世纪日耳曼文化和伊斯兰教文化等）间的混合体。古希腊文化曾是超人式的，希腊史诗的核心人物是些半神的超人；希腊悲剧也不是平凡人的悲剧，而是以大英雄（超人）为主角的神圣悲剧。当希腊的宗教、神话伴随古典世界的危机（最终导致“罗马的世界和平”）趋于衰亡之际，希伯莱的“弥赛亚”观念就随着基督教的勃兴而进入希腊文化的传统内圈。“弥赛亚”与超人的综合，构成西方中世纪精神文化和价值准则的坚实内核。基督教的使徒圣保罗和亚历山大里亚的犹太哲学家斐罗，则是推动弥赛亚观念在实践上和理论上分别深入希腊世界的两位关

键性的历史人物。

文艺复兴以降，西方世界的现世主义缓缓地但不可阻遏地取代了来世主义。“上帝已经死了”的结论（十九世纪末德国哲学家弗·尼采语）表明，宗教的弥赛亚业已让位给科学的超人。科学主义，在本质上是对神秘力量的欲求，只因这一欲求采取了物质把握（科学）而非精神归属（宗教）的形式，科学主义因此成为渴望与自然（及其主宰）力量平分秋色的超人式努力（它的终极理想是“征服自然”，与宗教的“见上帝的国”、“到达西方乐土”等理想相对应）。

但二十世纪以来，种种征兆日益显著：此种大趋势使人本身及其精神和社会的发展陷入危机。西方文化中弥赛亚与超人的合流，早已是一个文化上的既定事实，故超渡了希腊世界和古典文化的弥赛亚——不复能超渡西方世界和现代文化。这就是说，不但上帝及其宗教文化已经死了，就连耶稣及其救动（广义的文化方面而非个人的灵魂方面）的功能也已枯竭。

现代世界及其文化系统，是否已到了需要输入并接受“天子”观念的历史时刻？天子观念，及其关于“天人合一”的文化范型，有助于现代世界的文化克制过度追求物质利益、过度追求感官快乐、

过度强调自我的偏向；有助于减轻人与自然之间的分离所造成的孤独感、缓和人与人之间、社会集团之间、国家联盟（如“华约”、“北约”等等）之间的冲突所造成的焦虑感——以形成一种更有人情味、更善于与自然相协调的世界新文化。

这就是说，中国民族文化对现代世界文化，不仅应持“取”和“拿来”的态度，还会产生一层“予”和“拿去”的关系。这是由现代世界文化本身的发展中的需要决定了的。中国，在“输入”的同时，勿忘“输出”；否则，将成为历史性的遗憾。由此可见，中国文化的“核”，对世界文化系统作出根本贡献的时刻，已经在望。

1983年初稿

1986年定稿

后　记

我对古代中国神话的关注，大约始于十年之前。那时我终于懂得，想通读中国思想文化史以至社会政治史，不读通作为中国文化之源的神话是不行的。自学神话，既有乐趣，又颇艰辛。但报偿还是有的，这便是奉献给读者的这本小书。

中国思想文化和社会历史发展的独特性，早在宗教神话向古史神话的转换中就显露端倪了。它长期左右着中国文化圈（尤其是汉文化圈）内的居民的精神发展和文化生活。探讨它，既有文化史学的价值，又可以为当代社会主义的研究工作做出辅助性的说明。

当然，仅仅研究中国神话与中国文化间错综复杂的关系，是不足以缕清中国神话诸问题的。只有把中国文化的研究置于世界文化的比较研究中才更易显其特性，并据此对造成中国文化性格的诸因素

作一步一步的探索。正是基于这种考虑，我在这本小书初成之后，又着手进行了古代世界各大文化圈之间的神话与民族精神方面的比较研究。

可以说，单项研究与比较研究，是个相关而又相异的工作。对中国神话及文化问题，作专门的探讨，这是第一步；结合专门探讨而作跨越时空的广泛比较，从而引出适当的结论，这是第二步。应该说，这本小书所作的，还仅仅是第一步工作。

1986年6月27日·北京

走向未来丛书

一九八四年出版

人的发现	李平晔著
增长的极限 （罗马俱乐部关于人类困境的研究报告）	李宝恒译
激动人心的年代	李醒民著
GEB——一条永恒的金带	道·霍夫斯塔特原著 乐秀成编译
现代物理学与东方神秘主义	根据F·卡普拉的《物理学之道》编译 灌 耕编译
现实与选择	朱嘉明 吕 政著
经济控制论	何维凌 邓英淘编著
探险与世界	于有彬编著
看不见的手	杨君昌编著
语言学与现代科学	陈明远编著
在历史的表象背后	金观涛著
让科学的光芒照亮自己	刘青峰著

走向未来丛书

一九八五年出版

人的现代化 〔美〕阿历克斯·英格尔斯等著 殷陆君编译
大变动时代的建设者 汪家洛编著
没有极限的增长 朱利安·林肯·西蒙著
黄江南 朱嘉明编译
西方社会结构的演变 金观涛 庄云所著
在国际舞台上 陈汉文编著
昨天 今天 明天 邓正来编著
摇篮与墓地 陈越光 陈小雅著
择优分配原理 茅于轼著
第三次数学危机 胡作玄著
凯恩斯革命 杨君昌编著
艺术魅力的探寻 林兴宅编著
西方文官系统
杨百揆 陈子明 陈炎锐 李盛平 缪晓非著
动态经济系统的调节与变化 邓英淘 仇振波编著
新的综合 〔美〕爱德华·奥尔本·威尔逊著
李昆峰编译

走向未来丛书

一九八六年出版

富饶的贫困	王小强　白南风著
定量社会学	郭治安　袁　路　沈小峰编译
儒家文化的困境	蒋功泰著
系统思想	〔美〕小拉尔夫·弗·迈尔斯主编 杨志信　葛明滨译
日本为什么"成功"	〔日〕森岛通夫著　胡国成译
悲壮的转折	金观涛　王军伟著
弗洛伊德著作选	约翰·里克曼编　贺明朗译
西方的丑学	刘　东著
十七世纪英国的科学、技术与社会	〔美〕R·K·默顿著 范岱年　吴　忠　蒋效东译
画布上的创造	戴士和著
梁启超与中国近代思想	〔美〕约瑟夫·阿·勒文森著 刘　伟　刘　丽　姜铁军译
新教伦理与资本主义精神	〔德〕马克斯·韦伯著 黄晓京　彭　强译
信息革命的技术源流	宋德生著
增长、短缺与效率	〔匈〕亚诺什·科尔内尔著 崔之元　钱铭今译

走向未来丛书

一九八七年出版

走向现代国家之路	钱乘旦 陈意新著
竞争中的合作	陈汉文编著
计量历史学	〔苏〕科瓦尔琴科主编 闻 一 肖 吟译
哲学的还原	麦克斯韦·约翰·查尔斯沃斯著 田晓春译
凯恩斯理论与中国经济	林 汉知著
人的创世纪	张 强 顾 昕 张继宗编著
社会研究方法	〔美〕艾尔·巴比著 李银河译
发展社会学	胡格韦尔特著 白 桦 丁一凡编译
上帝怎样掷骰子	陈克艰著
空寂的神殿	谢选骏著
震撼心灵的古旋律	郑 凡著
以权力制约权力	朱光磊著
整体的哲学	金观涛著
人体文化	谢 长 葛 岩著
人心中的历史	刘 昶著
探寻新的模式	罗首初 万解秋著
发展的主题	周其仁 杜 鹰 邱续成著
社会选择与个人价值	〔美〕肯尼思·阿罗著 陈志武 崔之元译
对科学的傲慢与偏见	〔英〕查·帕·斯诺著 陈恒六 刘 兵译
马克斯·韦伯	〔英〕弗兰克·帕金著 刘 东 谢维和译